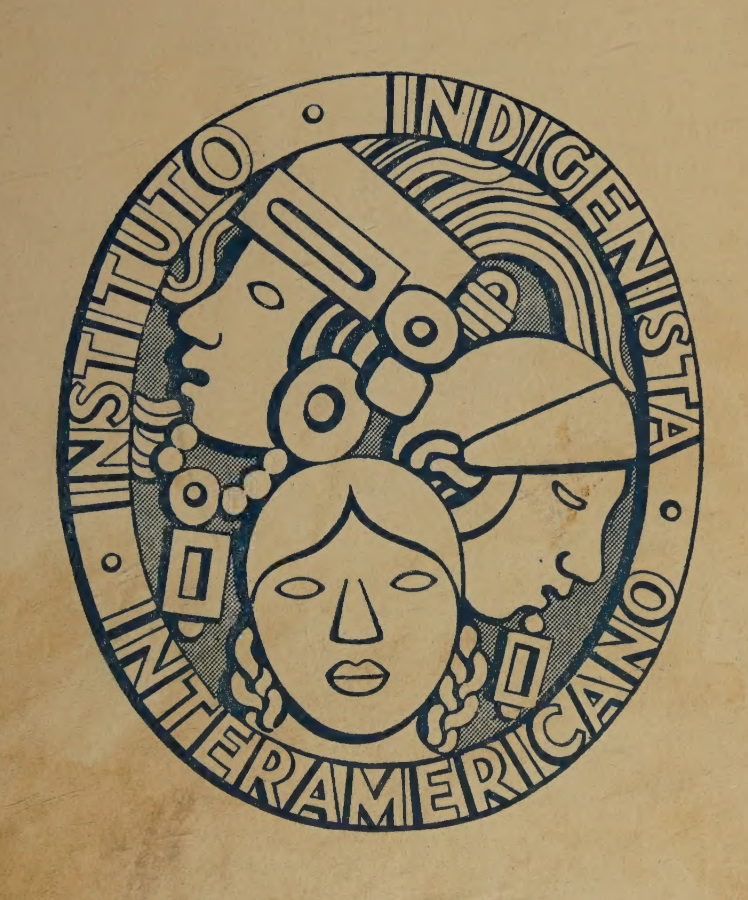
AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO



Vol. XVII

Núm. 3

JULIO, 1957

MEXICO, D. F.

EL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, establecido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), tiene su base legal en una Convención y está financiado mediante cuotas de los Gobiernos ratificantes. El **Instituto** intercambia informes sobre la vida indígena y métodos para mejorar sus condiciones sociales y económicas; inicia, dirige y coordina estudios relacionados con la solución de problemas indígenas y que contribuyan a un mejor conocimiento de la vida de éstos.

THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE, established by the First Inter-American Indian Congress (1940), has its legal basis in a Convention and is supported by quotas from ratifying governments. It serves as a clearing house for information on Indians and on methods of improving their social and economic conditions, and initiates, directs and coordinates studies applicable to the solution of Indian problems or contributing to better knowledge of Indian life.

AMERICA INDIGENA

Publicación trimestral para fomentar el intercambio de informaciones acerca de la vida indígena actual y de la política y programas que se están desarrollando en su favor. El BOLETÍN INDIGENISTA es suplemento también trimestral de la Revista, en el cual se publican noticias sobre asuntos indígenas de América. La suscripción anual de ambas revistas es de:

	México
Regular	$ 32.00
Patrocinador	$ 80.00

Is a quarterly publication designed to foster the interchange of information on the life of Indians today and the policies and programs being developed on their behalf. Its supplement is the BOLETIN INDIGENISTA, which reports trimestrally on current events in Indian affairs throughout the Americas. The subscriptions costs for both publications are as follows:

	Otros países
Regular	4.00 Dols.
Sponsoring	10.00 Dols.

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO
Subdirector: MIGUEL LEÓN PORTILLA

Vol. XVII | **MEXICO, D. F., JULIO, 1957** | **NUM. 3**

SUMARIO

EDITORIAL:

ARTÍCULOS:

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Viñetas originales de Alberto Beltrán

COLABORADORES

ANGEL M. GARIBAY K., mexicano. Doctor en Letras *Honoris Causa* por la Universidad Nacional de México, con motivo del IV Centenario de su fundación. Catedrático de Literatura Náhuatl y Director del Centro de Investigaciones de la Cultura Náhuatl del Instituto de Historia de la Universidad Nacional. Especialista en las lenguas náhuatl y otomí. Entre sus obras más importantes pueden mencionarse las siguientes: *Llave del Náhuatl, Poesía Indígena de la Altiplanicie* e *Historia de la Literatura Náhuatl.*

NATALICIO GONZÁLEZ, paraguayo. Sociólogo, historiador, estadista, ex-Presidente de la República del Paraguay. Actualmente Vice-Presidente del Consejo Directivo del I. I. I. y Embajador de su país en México. Entre sus obras pueden mencionarse *La raíz errante, Proceso y formación de la Cultura Paraguaya, Cómo se construye una nación, Ideología Guaraní,* etc.

OSCAR LEWIS, norteamericano. Antropólogo.—Ph. D. por la Universidad de Columbia. Ha trabajado como "Assistant in Research" en la Universidad de Yale, y ha hecho investigaciones de antropología social en México, especialmente en Tepoztlán. Actualmente es Profesor de Sociología y Antropología en la Universidad de Illinois (U. S. A.). Entre sus obras más recientes está: *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied.*

MIGUEL LEÓN-PORTILLA, mexicano. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y B. A., M. A., Loyola University de Los Ángeles, Cal. Subdirector del *Instituto Indigenista Interamericano.* Catedrático de Introducción a la Cultura Náhuatl en la Facultad de Filosofía y Letras y Secretario del Centro de Investigaciones de la Cultura Náhuatl del Instituto de Historia de la Universidad Nacional. Autor de varios trabajos sobre indigenismo. Su obra más reciente: *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes.*

D'ARCY MCNICKLE, norteamericano. Miembro de la Flathead Indian Tribe, estuvo en contacto, por más de dieciséis años, con la Oficina Federal Indígena de su país, encargado de las relaciones tribales. Ha sido Delegado de los Estados Unidos a los Congresos Indigenistas Interamericanos de Pátzcuaro y Cuzco. En la actualidad es Director del proyecto "American Indian Development". Entre sus obras más importantes pueden mencionarse *The Sorrounded* y *They Came Here First.*

JOSÉ ALCINA FRANCH, español. Doctor en Filosofía y Letras, especializado en Historia Antigua de América. Secretario del Seminario de Estudios Americanistas de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid. Profesor Auxiliar de la Facultad. Colaborador activo de la "Revista de Indias". Su obra más reciente: *Fuentes Indígenas de México, ensayo de sistematización bibliográfica.*

EDITORIAL

EL PROBLEMA INDÍGENA, LA CIENCIA Y EL ARTE

Elevar los niveles todavía muy bajos en que se desarrollan muchos grupos aborígenes del Continente es tarea más difícil que la de elevar los correspondientes a los grupos de evolución más avanzada que conviven con ellos, o sean los de cultura occidental e idiomas de origen europeo. Esto es así porque quienes se interesan por lograr la mejoría de ambos grupos son generalmente ajenos al modo de ser y vivir de los citados aborígenes, desconocen tanto sus antecedentes como el carácter integral de su evolución y en cambio conocen, en mayor o menor escala, lo relativo a los grupos de cultura occidental pues pertenecen a ellos. En consecuencia, para beneficiar a los primeros tienen que investigar previamente cuáles son sus verdaderas características culturales y sus necesidades y aspiraciones consideradas integralmente, valiéndose para ello de las ciencias y en particular de las sociales: Ecología, Historia, Antropología, Sociología, etc.

De estas investigaciones se derivan los medios prácticos y autorizados con los que hay que mejorar la inferior situación de los grupos aborígenes.

Parecería a primera vista que actuando de acuerdo con lo arriba expuesto, ya no haya que hacer más en pro de estos grupos, pero no es así, porque a fin de poder lograr una satisfactoria apreciación total de ellos, no basta con el apuntado conocimiento de índole científica, sino que hay que complementar éste con el del tipo artístico.

Cuando la antigua Dirección de Antropología de México había terminado integralmente las investigaciones científicas relativas a los períodos precolombino, colonial y contemporáneo de la población del Valle de Teotihuacán, se notó que aún quedaba algo por abordar y eran las manifestaciones puramente artísticas de esa población, es decir, las más sinceras y espontáneas expresiones de su multiforme modo de ser y vivir. Consecuentemente, al cuerpo de investigadores científicos se agregó el de artistas y críticos en materia de música, canto, baile, pintura, escultura, etc., quienes desempeñaron su cometido con respecto a los tres aludidos períodos cronológicos, completándose así lo que la investigación científica no había tenido en cuenta.

Como resultado satisfactorio de ese proceder se logró el conocimiento de la evolución integral de los habitantes de Teotihuacán desde remotos tiempos hasta el primer cuarto de este siglo, incluyéndose en dicha investigación lo relativo a las más elevadas crea-

ciones de su cultura intelectual manifestadas en sus diversas formas de arte.

Antes de terminar, hemos creído de justicia recordar que uno de los más distinguidos artistas que colaboraron en ese entonces fue el gran pintor Francisco Goitia de quien se incluyen varias producciones en este número de *América Indígena.*



EDITORIAL

THE INDIAN PROBLEM, IN RELATION WITH SCIENCE AND ART

To raise the still very low levels in which many aboriginal groups of the Continent live is a more difficult task than that of raising those corresponding to the groups of a more advanced evolution living together with them, that is, those of Occidental culture and languages of European origin. This is so because those who interest themselves in achieving the betterment of both groups are generally foreign to the way of being and of living of these aborigenes; they know neither their antecedents nor the integral character of their evolution, but, on the other hand, they know, on a greater or lesser scale, what is peculiar to the groups of Occidental culture because they belong to them. As a consequence, in order to help the former, an investigation must first be made of their true cultural characteristics and their necessities and aspirations considered integrally, making use of the sciences, particularly the social sciences: ecology, history, anthropology, sociology, etc.

From these investigations are derived the practical and approved means with which the inferior situation of these aboriginal groups must be bettered.

It would appear at first glance that acting in accordance with the above, nothing more needs to be done in favor of the Indian groups. Actually it is not so, because toward the end of achieving a satisfactory total knowledge of them, it is not sufficient to conscientiously note scientific data, but this must be complemented by artistic data.

When the former Department of Anthropology of Mexico had finished, integrally, the scientific investigations relative to the pre-Columbian, colonial and contemporary periods of Teotihuacan Valley. it was noted that there still remained something to be considered, and this was the purely artistic manifestations of the population. That is to say, the most sincere and spontaneous expressions of their multiform way of being and of living. Consequently, to the corps of scientific investigators were added artists and critics in the fields of music, song, dance, painting, sculpture, etc., who carried out their commission with respect to the three aforementioned chronological periods, thus completing that which the scientific investigation had not taken into account.

As the satisfactory result of this method, knowledge of the integral evolution of the Teotihuacan inhabitants from remote times to

the first quarter of this century was secured. In that investigation was included all that relative to the highest creations of their intellectual culture, manifested in their various forms of art.

Before concluding, we believe it should be noted that one of the most distinguished artists who collaborated in that work was the great painter Francisco Goitia, several of whose works we are including in this number of *América Indígena.*



SUPERVIVENCIAS RELIGIOSAS PRECOLOMBINAS DE LOS OTOMÍES DE HUIZQUILUCAN, ESTADO DE MÉXICO*

por ÁNGEL MA. GARIBAY K.

Summary

The great majority of the Otomi Indians who live forming different groups in the central part of the Mexican Republic, notwithstanding their proximity to the great centers of urban population, have maintained their traditional isolation. This explains why there can be found in their culture in modern times many survivals of the pre-Columbian Indian culture.

The author of this work is acquainted with the Otomi language and their way of life, since he lived several years among them, especially in the limits of the Huizquilucan Municipality on the slopes of Las Cruces mountain in the state of Mexico.

After a brief description of the zone studied and the character of the inhabitants, interesting religious survivals concerning the Otomi concept of divinity are presented. Similar to the Nahuatl culture, the Otomis conceived the divinity in a dual form: a supreme being with a masculine manifestation *Makatá*, "The Great Father God", and *Makamé*, "The Great Mother Goddess". This prehispanic conception still appears, although well mixed with Christian ideas. *Makatá* is the Cross or the Crucified and *Makamé*, the Virgin María.

With reference to the fiestas of the Otomis, survivals of their prehispanic celebrations, many of them received from the Aztec group to which they were frequently subject, can still be found. There are survivals of their prehispanic religion as well with respect to their beliefs about life after death. It is supposed that he who dies should go provided with certain foods to give to the animals who will appear in the pathway of the pilgrimmage which must be made to the hereafter.

This article constitutes only one part of the pre-Columbian intellectual cultural survivals discovered and studied by the author among the Otomis of Huizquilucan. In a next article other points also invesigated by him will be taken up.

La zona estudiada y sus habitantes

Enclavado enteramente en las estribaciones de la gran Cordillera que se conoce con el nombre de Monte de las Cruces, verdadero muro de división entre los llamados Valles de México y Toluca, yace el

* Los datos aquí presentados son fruto de una larga investigación llevada a cabo hace ya varios años. Sin embargo, el autor ha podido verificar recien-

territorio de que ahora me ocupo. Geográficamente es homogéneo, por una parte, al de Temoaya, que cae en el lado de Toluca, y por otra, al de la Delegación de Cuajimalpan, así como a una parte de la Delegación de San Ángel, en el valle de México. Limito mis observaciones al territorio que constituye la sede de la unidad político-social del Municipio de Huizquilucan, cuya comunidad es objeto de mi estudio.

Toda la región puede reducirse a tres tipos: la *montaña* propiamente dicha, con la cañada o el valle, que son su necesario complemento; la *estepa*, o meseta, intercalada entre las montañas y parte de ellas, y la *loma* o terraza, de carácter ya diferente y de verdadera transición. Como veremos, estos tres diferentes modos del territorio han influído en la vida y en el desarrollo de la existencia, así como en la formación del carácter de los habitantes.

La población no es étnicamente homogénea. La mayor parte pertenece al grupo *otomí*, uno de los más antiguos y persistentes de todo el territorio mexicano; una parte, considerable para la densidad de la población, pertenece a la llamada raza *blanca*, casi pura de mezcla, y el resto a un *mestizaje* bien definido.

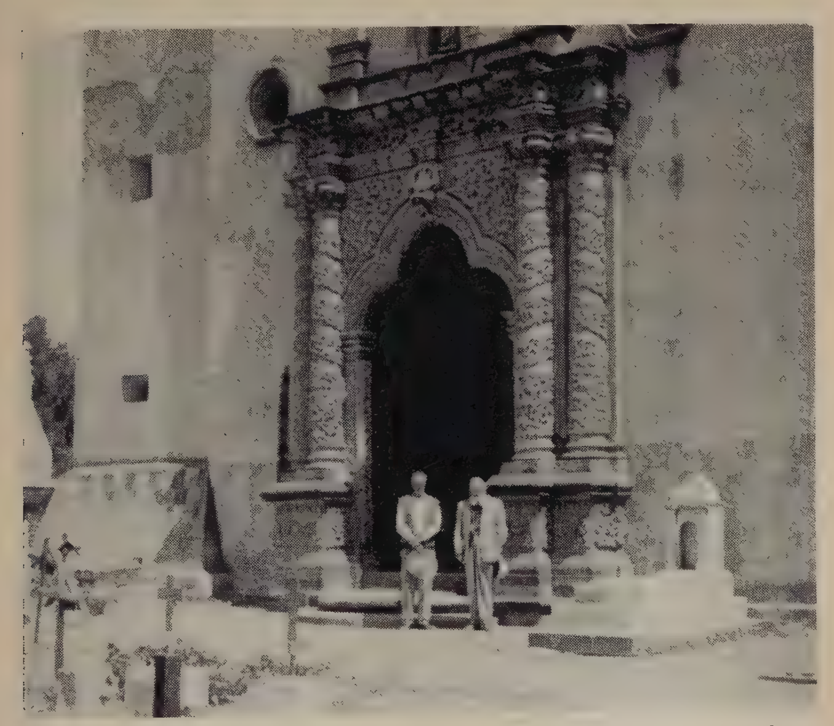
Refiriéndonos concretamente a los otomíes, notamos sólo los siguientes datos: la región montañosa de las Cruces fue de muy antiguo su morada. Desde ella atisbaron los otomíes el lago de encanto y vieron crecer al pueblo azteca, con el cual mantuvieron relaciones de guerra y comercio, y, escondidos en las selvas de sus cañadas, vieron los horrores de la destrucción de un pueblo y la venida de los invasores blancos.

En su pupila serena y, al parecer, impasible, puede vislumbrarse el cúmulo de memorias de edades perdidas y de una historia sin historia. Retórica aparte, esta serenidad es un indicio de su antigua permanencia en el territorio mismo. Avezados a la montaña, viviendo de sólo caza, es natural que amaran con ardor esta cordillera en que hallaban abundancia de conejos, liebres, armadillos, gatos monteses, ciervos y aún tal vez, mapaches, hoy totalmente extinguidos. Por otra parte, el agua dondequiera les salía al paso para su escasa necesidad de ella, y en las rocas abundantísimas de la región pudieron hallar morada para sus noches y templo para sus deidades rudimentarias.

Los otomíes, venidos de la parte N. y del OE. de este territorio, fijaron su morada en las crestas de las montañas: los cerros de la

temente que estas supervivencias de cultura intelectual precolombina aquí estudiadas, no han sufrido hasta ahora alteración de importancia.

Campana, el Caballete, el Manzano, Siohsto, Tesáta, Texcalucan, eran los más a propósito por su altura, aislamiento y abundancia de caza. Esta conjetura está comprobada por las habitaciones prehistóricas de las que quedan aún vestigios. Más tarde, humanizados un poco y tal vez ya iniciado un rudimentario cultivo del suelo, moraron en las cañadas de Santa Cruz y San Francisco, a un lado y otro de las cuales hay también abundantísimas rocas adaptadas para habitación rudimentaria. La tercera etapa del desarrollo de la raza otomí debe coincidir con la venida de otros pueblos al Valle de México: entonces llegaron a establecerse ya en el nacimiento de la llanura de los lagos. Los pueblos de abajo deben ser los más recientes en fundación.



El autor de este trabajo a la derecha, junto al pórtico de la Iglesia de Huizquilucan.

En la exposición que acabo de hacer no cabe duda que hay un elemento imaginario, pero que creo, fundado en mis observaciones del residuo arqueológico y prehistórico.

El mismo territorio favoreció estas tres etapas. En la época de la *montaña* debieron formarse los viejos poblados de Minkk'ani, Dokinkua, ya en el nacimiento de las cañadas; más tarde, los de

la meseta: Mazitey, Neesni, y mucho más tarde, los pueblos del *valle* o la *loma:* Dezna, Sootsi, Tekiña, Dongu. Sobre estos pueblos se sobrepusieron los de la época de dominio o influencia azteca y sobre éstos los actuales. Naturalmente, dichos poblados cambiaron de lugar, como casi siempre pasó en la antigüedad mexicana, pero conservando no sólo el nombre, sino el rumbo del poblado antiguo.

Supervivencias religiosas acerca de Makatá, "el gran Dios Padre"

Los medios de información para el presente estudio son exclusivamente la observación personal y muy poca información de parte de otras personas. En más de cinco años de estancia en este lugar no he dejado de recoger datos, si no tan abundantes como yo deseara, por no estar enteramente dedicado a ello, sí con suficiencia para hacer deducciones bien fundadas. Hecha esta advertencia, empezaré a proponer las supervivencias del viejo paganismo.

Dos grandes preocupaciones se imponen al entendimiento del hombre primitivo, y al de todo hombre, por muy culto que él se suponga, la del origen de los seres que le rodean y de sí mismo, y la del destino de su vida tras el hilo que corta la muerte. Es natural que la solución de ambas cuestiones forme la trama de toda religión rudimentaria. Formólo entre los otomíes, al grado de ser casi toda la religión entre ellos, y al recibir la solución cristiana no dejó del todo su vieja concepción. Tales son los puntos en que debemos notar dicha supervivencia.

Makatá y *Makamé.* Con estos nombres, cuya interpretación más probable es "el gran Dios Padre", "la gran Diosa Madre" *(ma:* grande; *oka:* Dios; *ta:* padre; *me:* madre), designaban los antiguos otomíes a dos divinidades de origen naturalista. La primera es el numen de la montaña, de la lluvia, del poder fecundante: el principio activo; la otra es el numen de las mieses, de las flores: el poder fecundado, el principio pasivo. La fiesta de la primera se celebraba en la primavera y a ella acudían en los días de siembra y en el tiempo de escasez de lluvias. Los lugares de su veneración eran las cimas de las montañas de S. Francisco, La Campana, el Caballete y el Cerro llamado de la Capilla, por la que allí se levantó en sustitución del viejo templo pagano, como lugares principales, aunque se hallan vestigios de adoratorios en otros cerros menos importantes. La segunda era celebrada al recogerse los frutos primeros de las cosechas, en los meses de las flores, con especial alegría y alborozo. De preferencia se la adoraba en las cuevas, como en las que están

arriba del Río Borracho y en las ya casi enterradas de S. Martín, así como en la formada por el megalito de Dos Ríos, y en otros lugares de menor importancia. Fuera de estas celebraciones anuales tenían algunas otras, más modestas y menos populares, y asimismo las devociones personales de cada uno. Las fiestas más solemnes, fin de las siembras y principio de las cosechas, eran sumamente concurridas por los habitantes de la región y de las comarcas vecinas. Estos datos, nos sirven para comprender el carácter de las actuales fiestas, ya cristianas en el fondo y en la intención, que ahora se hacen.

Hoy llaman *Makatá* a una cruz de madera, sustitución de otra más antigua que pereció en la revolución de la Reforma, y los más comprensivos, con tal nombre designan a Cristo o a Dios. Es celebrada dicha cruz en una capilla que se levanta, a una altura mayor de 3,000 metros, en la cima de una montaña perceptible de toda la comarca. Dicha capilla es actualmente un templo bastante capaz y decente, de bóveda y piso de mosaico; pero a su lado, sobre una vieja pirámide de construcción precortesiana, está otro más pequeño, el cual según los datos tradicionales, fue el primer abrigo de la cruz plantada allí por los primeros evangelizadores, la misma que fue quemada en la revolución de la Reforma. Naturalmente, su fiesta es celebrada el 3 de mayo, cosa nada extraña si se sabe que este día es el de la invención de la Cruz, según el calendario romano; pero lo peculiar es que tal fiesta se repite, con gran pompa y alborozo, el último domingo del mismo mayo. De hecho este es el día de su celebración. Es llevada en procesión por una gran parte del valle, y antes era paseada por todos los viejos adoratorios de las montañas circundantes. Al llegar a la Capilla se le hace su función de acuerdo con las leyes litúrgicas y se le presentan las ofrendas de la totalidad de los indios de la región y de muchos de regiones extrañas, casi exclusivamente otomíes, o de filiación otomiana, que en el caso son los mazahuas de Ixtlahuaca y pueblos de su demarcación que suelen venir y, según mis noticias, venían antes en mayor número. En esta fiesta hay danzas religiosas, venidas de varias regiones y una gran concurrencia que en alguno de los últimos años calculé en unos cinco mil indios, todos otomíes.

Hay en la cima del Cerro de la Campana una mal formada casucha de piedra sin mezcla, con un mal tejado de zacate, y en ella una cruz como de a metro, de piedra, pintada de blanco. La primera vez que la visité procuré revisar bien y nada hallé de particular. Más tarde, en una mañana de octubre sí descubrí un pajarillo muerto de propósito, con las alas abiertas y puestas en abanico junto a la cruz, cuya peana mojaba con su sangre. Así me dicen varios infor-



Indígena otomí ante el símbolo de *Makatá.*

mantes se han hallado muchas veces, no sólo avecitas del campo, sino gallinas y aun corderos. Lo que sí abunda en todo tiempo es copal y cera quemada. Cerca hay igualmente huellas de hogueras, en tal abundancia que no es creíble se deban a carboneros o pastores. Según mis noticias, en tal lugar era celebrado un sacrificio idolátrico por los días de la Santísima Trinidad, que suele caer entre mayo y junio, y en él eran sacrificados corderos y gallinas. El sacrificador era de Atarasquillo, un anciano que murió hace tiempo, y los adoradores, del mismo pueblo y de los de esta región.

En el Cerro del Caballete he hallado huellas muy precisas de adoración naturalista pagana. En la cúspide de dicha montaña hay enormes agujas alargadas, algunas de ellas de figura muy geométrica. Entre roca y roca, por la misma acción que les dio ser, hay cavidades o cavernas naturales, que fueron acondicionadas después para habitaciones y adoratorios y que aunque hoy están asolvadas en parte, pudieron ser, bien limpias, hasta de cuatro o cinco metros de altura. Dentro de las cavernas así formadas que están en la cúspide, hay otras rocas salientes que simulan altares o mesas. Fuera, en un estrecho pasadizo entre las dos principales cavernas, hay también vestigios de acondicionamiento y adaptación artificial. Yo pienso que fueron al principio habitaciones prehistóricas y, más tarde, adoratorios de alguna deidad. Esto se comprueba con los restos hallados en el suelo y en las inmediaciones de dichas cuevas. Tales restos, nada tienen de netamente religioso, a no ser por el lugar y la forma en que se hallan. Los creo enlazados con el animismo y a ellos me referiré abajo.

Lo que sí no puede tener un carácter animista es el objetivo siguiente, recogido en una de las grietas de la caverna, semi oculto bajo una saliente de roca; es tal objeto un jarro, semejante a los ordinarios modernos en su forma y disposición, con una asa que semeja un lazo torcido en dos madejas. De 0.08 de altura y 0.03 m. de diámetro en su boca; el perímetro de la parte más ancha es de 0.13 m. Su hechura es rudimentaria y tosca, pero lo notable de dicho jarrito es que está estilizado con un rostro de relieve, de manera que la parte abultada del mismo hace veces de cabeza de la figura, cuya cara está formada por dos grandes ojos, una alta y encorvada nariz, ancha boca y bajo ella un sobrepuesto que parece ser barba. Sobre la cabeza tiene una como diadema de dos flámulas que pueden ser plumas mal representadas, las cuales se elevan un poco, encorvándose después. Junto a dicha figura, que conservo, hallé mucho copal y residuos de cera. Copal abunda igualmente en el suelo, revuelto con la tierra que lo cubre. Ésta misma tierra, por estar removida y sin vegetación, nos da indicio de que no pasa mucho tiempo sin que sea pisada. No hago interpretación de la figura, pero sí creo que es la de algún ser *mítico,* pues ninguno tiene el aspecto, entre los que se ven en la región, que tiene éste representado y el lugar en que se halló, las circunstancias de su hallazgo y el hecho de ser de contextura moderna, hace pensar en que no tiene mucho tiempo de haber sido colocado así. Existe en tal lugar, pues, un residuo de veneración de la vieja deidad de las montañas, o sea de *Makatá.* Quiénes sean los adoradores no es difícil de adivinar.

dado que, ni el lugar, ni la altura son inaccesibles para los indios de la región, antes muy gustados y frecuentados en su oficio de leñadores y carboneros.

En el cerro de S. Francisco, junto a una gran cruz de madera, desenterré figuras de personas y animales, hechas de barro y de propósito enterradas no hace mucho tiempo. Aunque creo que más bien tienen relación con el animismo que con el culto de los númenes, el hecho de estar en proximidad de la Cruz me hacen pensar en que el lugar fue sagrado en la antigüedad y una vaga reminiscencia de ello se halla en el actual empeño de subir allá a colocar sus figuras. Generalmente las cruces de los cerros son indicadoras de viejos lugares de adoración: los cristianos las pusieron en cualquier lugar en que había restos de vieja idolatría, que es en casi toda montaña de la región.

La Gran Diosa Madre: Makamé

La fiesta de la "Gran Diosa Madre" de los otomíes, debió ser al caer agosto y empezar septiembre. Es el tiempo más a propósito para ello. El campo está cuajado de flores, las milpas comienzan a dar su mazorca ya aprovechable, terminadas las faenas de la labranza, se ve ya en certeza su fruto, las lluvias intensas y abundantes han dado a todo una frescura y una alegría que impele a la natural expansión. Esta fiesta ha sido relacionada con la del 8 de septiembre, fiesta de la Natividad de la Virgen María y, en México, primitiva celebración de la Virgen de Guadalupe, antes de que se le concediera el oficio litúrgico para el 12 de diciembre. Es celebrada tal fiesta en el cerro de la Capilla con misa y los ordinarios regocijos, pero tiene de particular que se llevan las primicias de las sementeras, matas arrancadas con la mazorca, que se ponen en fila ante el altar y luego se amontonan a uno de sus lados. Se llevan también flores en abundancia y se hacen oblaciones como las de mayo.

No sólo en el cerro hay fiesta. En todos los hogares otomíes se prepara desde el día anterior un altar, adornado con flores y papel de china picado, con sus luces y su copal. En ese altar se pone la imagen de María (algunos que no guardan las ideas, ponen algún otro santo), se hace comida especial, para la pobreza ordinaria de alimentos, y se canta y se reza, si no es que se va en peregrinación al Cerrito.

Anteriormente, hasta hace unos quince años, acostumbraban varios indios formar cuadrillas e ir de casa en casa, con sus guitarras o mandolinas de concha de armadillo, bailando y cantando alabanzas

a la *Makamé.* En cada casa eran agasajados con comida o copas y y así recorrían su barrio, yendo muchas veces a las casas mismas de los blancos, los cuales, por otra parte, suelen también componer su altar. Desde el mediodía anterior se están oyendo los cohetes que cada uno echa en su casa, en mayor o menor cantidad, según sus posibles, y que no cesan sino hasta la noche del día ocho. En cambio, el doce de diciembre, poco ruido hacen los indios, quedando entonces la fiesta más bien para los blancos y "de razón".

Fuera de estos indicios, hay también el de que hasta antes de 1915 iban a hacer sus ofrendas a los cerros de la Campana y a San Martín. Cerca de este cerro y primitivamente en alguna caverna del mismo debió estar el adoratorio de *Makamé,* pues es muy probable que las pirámides sagradas que están en las inmediaciones de dicho cerro, hayan estado consagradas a esta deidad. El hecho mismo de que sobre una de ellas se encontrara a raíz de la conquista española y durante casi toda la colonia, una ermita consagrada a la Inmaculada Concepción de María, me hace fortalecer esta conjetura. Así, los primeros evangelizadores, como de ordinario hacían en otras partes, sustituyeron a la deidad del lugar la persona adorable de la nueva religión que ellos traían, que se hallara más en consonancia con el dios allí adorado. Tal pudo ser en esta región: al *Makatá* sustituyeron la Cruz, representación de Cristo, y a la *Makamé* la Virgen María, y las fiestas de aquellas deidades, sin destruir nada que pudiera aceptarse sin contradecir al dogma o la moral del Cristianismo.

Fiestas paganas y cristianas

Propongo ahora la siguiente curiosa comparación entre las fiestas de los indios, en su carácter tendencioso al naturalismo primitivo, con las fiestas antiguas y las cristianas en las cuales se han fijado aquellas celebraciones:[1]

Fiesta cristiana actual:	*Fiesta pagana correspondiente:* (de Clavijero)
3 de mayo. Último domingo de mayo, Fiesta de la Cruz en el cerro.	Del 30 de abril al 8 de mayo, fiesta de *Centéotl,* o sea de la Diosa de la Fecundidad. 17 de mayo: Gran Fiesta de *Tezcatlipoca,* el Dios de

1 Nótese asimismo aquí el influjo o "aculturación" náhuatl ("azteca"), sufrida por los otomíes.

	la vida. 25 de mayo: Gran fiesta de *Huitzilopochtli,* Dios igualmente de la vida y la muerte. Las tres fiestas tienen el mismo sustrato naturalista: el Sol, o sea, el “Gran Padre”.
16 de julio. Triunfo de la Cruz.	16 de julio, segunda fiesta de *Centéotl.*
10 de agosto. S. Lorenzo (No se ve qué conexión pueda tener la cruz con tal santo).	10 de agosto. Segunda fiesta de *Huitzilopochtli.*
8 de sept. Natividad de María, Fiesta de la *Makamé.* 14 Exaltación de la Cruz.	22 de sept. Fiesta de *Teteoinan,* o sea: “Nuestra divina Madre”, cuyo sustrato naturalista es la “Gran Madre”: la Tierra. 27:3a. fiesta, *Centéotl*
15 de octubre. Santa Teresa (Tampoco hay conexión especial con los misterios referentes a la Cruz).	15 de octubre. Fiesta principal de *Centéotl,* Diosa de la fecundidad. Tiene las de 30 de abril, 8 de mayo; 16 de julio, 27 de sept. y ésta.

No deja de ser sujestiva la comparación, más si se tiene en cuenta las dos observaciones siguientes: *1)* La misma fiesta es celebrada en el Cerro de la Exaltación, Tepexpan, Ixtlahuaca, Mex., que es un santuario otomí-mazahua muy renombrado, tanto el 15 de octubre, que es muy famoso, como el 14 de septiembre, que es el titular. *2)* La *Makamé* de los otomíes de esta región corresponde a la *Madénsí,* del nombre de Jilotepec, es decir una deidad de la agricultura y de la fecundidad pasiva, la *Xilone,* la *Centéotl* azteca, la cual no es sino la evolución de la anterior. Pero estos detalles desbordan del límite de mis notas.

Animismo otomí

Llamo *animismo,* con la mayoría de los autores, al culto de los difuntos. Ni en su salvajismo dejó el hombre de percibir la necesidad de una vida después de la muerte: estaba impresa esta verdad en el fondo de su alma. Entre los pueblos de la actual Nación Mexicana creo que pocos han sido tan animistas como los de filiación otomiana (Otomíes, Mazahuas, Matlalzincas, Pames, etc.). Más que hacer un cuadro analítico voy a presentar hechos observados, casi a diario muchos de ellos, de los cuales se puede deducir cuál haya sido la creencia antigua por lo que sigue siendo ahora, tras cuatro siglos de cristianismo.

Cuando enferma una persona creen que se debe al disgusto de algunos de los deudos, ya muertos, porque han sido olvidados. Para hacerlos gratos acuden a los siguientes medios: los más cultos, entran en el orden de las ideas cristianas y piden sufragios para sus muertos, misas, responsos, etc. Pero su comprensión no es netamente cristiana.

Para el católico, los sufragios aplicados a las almas que penan en el purgatorio tienen por resultado la dispensa o disminuición de dicha pena y la consiguiente liberación del purgatorio. En la mente del otomí, el fin de los sufragios es ponerse en comunicación con el difunto, haciendo que vea que no se le olvida, que debe ser grato con los suyos. "Ahora quedo tranquilo, me decía un hijo en una ocasión, aunque mi padre estuviera a disgusto, ya se ha de aplacar". "Y ¿cómo sabes que estaba a disgusto?" "Porque le *pegó* a mi hijito en la noche y está malo, malo."



Otomíes de Huizquilucan en un día de fiesta.

Cuando alguno muere, no sólo se piden sufragios por él, sino por todos los difuntos de la familia, por los amigos y por los que de algún modo íntimo se hallaron ligados con el que va a sepultarse. Preguntados por qué lo hacen, responden: "Para que en la otra vida estén todos conformes y los reciban bien los que allá están a los que de aquí llegan". Imaginan, entonces, la vida de ultratumba constituída a manera de sociedad, análoga en todo a la nuestra, concepción común a muchos pueblos poco cultos.

En las fiestas de los pueblos, en los días de casamiento, bautismos, días del santo de alguno, en que se celebra una comida especial, en el mismo lugar de la comida, ante el altar familiar, se enciende un cirio y se piden sufragios por los muertos de la familia. "Así como nosotros tenemos un *gustito*, es justo que ellos tengan algo de nosotros", dicen. Creen que pueda el ánima participar de las cosas de esta vida y que hay que ayudarle en la manera en que se puede.

Con el difunto se enterraba antes comida, hoy casi nadie lo hace. Con él se entierran aún varias prendas de ropa, las que más amó, y casi nunca deja de ponerse su sombrero sobre la caja, aún entre gente que ya casi nada de indio tiene. Curioso detalle el que observé una vez al presidir un entierro: a un lado del difunto pusieron un manojo de grama, o "pasto", como se llama vulgarmente. Pregunté por qué hacían tal cosa y me dijeron que era la pastura para un *chivo* que tenía que encontrar en su camino, y que antes le habían puesto su tortilla para el perro, que igualmente había de encontrar. Curiosas ideas que tienen reminiscencias de viejos mitos. No he notado más tal detalle. Al morir el difunto, los que van a visitarlo le llevan un jarro pequeño de pulque y en muchas casas he visto cómo estaba al lado del cuerpo. Igual idea que antes, la de la alimentación en la otra vida. Por fin, a algunos me dicen que los han enterrado con dinero y con armas, todo con la pretensión de que han de necesitar ambas cosas en el mundo del más allá.

Finalmente, el banquete que suelen hacer al cumplir el año de la muerte, después de los sufragios, tiene la misma explicación ritual: la convivencia con los difuntos, su necesidad de alimentarse, aunque de una manera muy misteriosa, con las cosas de este mundo.

En este orden es la más completa expresión de la creencia animista la oblación de ofrendas a la montaña o a la cueva, no precisamente para ellas, sino para las ánimas que allí van a tomarlas. Muchas veces me ha sucedido en mis excursiones de estudio a lugares de antigua habitación en las montañas o en las rocas, encontrar muchos fragmentos de figurillas de barro y algunas íntegras, así como restos de incienso y ceras. He recogido bastantes figurillas de esta clase y es fácil hallar otras muchas en ciertos lugares determinados en el cerro de S. Martín o en el de S. Francisco, así como en otros puntos del territorio.

Son estas figuras de barro, de hechura y edad muy variable, pero todas anteriores a cincuenta años. Parecen moldeadas, o más bien amasadas con los dedos, pues algunas tienen las huellas de éstos bien marcadas. Hay algunas de perfecta reproducción, verdaderas obras de arte popular. Las más de estas figuras están destacadas y aisladas,

aunque he notado algunas empotradas en una placa de barro, como lámina de soporte. Las cabecitas son llenas y macizas los más de los casos, aunque hay también huecas. Representan personas, la mayoría de ellas con características de "gente de razón". aunque hay algunas de tipo indio.

¿Cuál es la significación y finalidad de tales enigmáticas figuras? Oigamos lo que me explicó un nativo: Son los retratos de la gente de antes, nuestros padres, los primeros que hubo en este pueblo. Cuando sucede una desgracia (es decir la muerte de una persona), es señal de que están enojados y se necesita ir a darles de comer. Estas figuras se compraban en una casa que había por Belem, en la ciudad de México. Mi informante, que tiene 58 años, dice que de niño vio hacer estos muñecos a una mujer que vivía allí, que los puso en un brasero y que se pusieron a tronar "como *esquites*" por lo cual la artífice se enojó y quiso que se salieran todos y no los dejó ver más. En esa casa se vendían a un peso la docena. Ahora, como ya no se compran mucho, ni la que los hace vive, se van a traer a casa de su hijo que heredó el oficio y que vive por Ixtapalapan y la docena vale dos pesos cincuenta centavos.

Se van a traer en días de calamidad, como la muerte de un deudo, la pérdida de grandes bienes, el encarcelamiento de un miembro de la familia, la enfermedad, etc. Cuando ya se tienen, muy de madrugada se va a dejarlos al lugar ya sabido, que es una cueva o un cerro determinado en cada región del municipio y ahí se ponen en hilera con fruta, comida, cera y copal y, algunas veces, también dinero. El que los ve no debe tocarlos, ni tomar las cosas que están allí, porque la desgracia se le pasa a él. Cuando ya pasó tiempo y la comida y demás cosas desaparecieron, se entierran estas figuras.

En resumen, su fin es dar de comer y agasajar a los espíritus que andan errantes por los montes y bosques para que se muestren favorables y alejen su ira de los vivos. Por lo que yo he observado en estas figuras y por otros indicios, cada día es más rara tal costumbre, ya que las más recientes parecen de unos cinco o diez años de antigüedad. Tales son los vestigios de culto a las almas de los muertos, bastante diferentes del culto que les da, o más bien dicho, del cuidado que por ellas tiene la Iglesia Católica.

Como éstas podría aún añadir otras supervivencias religiosas, pero juzgo que no merecen ya atención, por ser raras y por estar lo mismo que las anteriores, próximas a desaparecer, al grado de que sólo las practican algunos de los menos aculturados.



Danzantes Indígenas. Pastel de *Francisco Goitia* (Reproducido de la obra *La Población del Valle de Teotihuacán*, por Manuel Gamio y otros, T. III, México, 1922).

EL DIÁLOGO DE LOS CACIQUES

por Natalicio González

Summary

This work, based on personal testimonies of various Christian missionaries of the 17th century offers us the reactions of the Guaraní Indians, of the banks of the Amazon, to the arrival of four French Capuchin missionaries who disembarked there in 1612 with the intention of converting them to Catholicism.

The Fathers remark on the sagacity of the Indians who never allowed themselves an impulsive reaction, but rather on the contrary, always showed themselves to be cautious and prudent, at the same time desirous of learning new things. So it was, that the new concepts offered by the Fathers awakened the curiosity of the Guaraní chiefs and magicians, and very interesting dialogues took place between the two gropps.

These dialogues, of a religious and philosophic character, bring out the scale of values of the Guaranis, their feelings about divinity, moral and practical values, etc., forming a picture in which the Indian does not lag behind the Conquistador, a fact which the missionaries admitted and noted in the documents which they left.

El encuentro de dos mentalidades

El Amazonas, el antiguo *Marañang*, vio llegar en 1612 a cuatro capuchinos franceses: Yves d'Évreux, Claude d'Abbeville, Arcene de Paris y Ambroise d'Amiens. Los cuatro venían para propagar el Evangelio entre las parcialidades indígenas que florecían en la cuenca del gran río, obedientes al deseo de su monarca de consolidar, con el auxilio de la religión, la dominación francesa en esa rica región de las Américas. La llegada de estos religiosos provocó entre los grandes magos guaraníes una curiosidad intelectual tan viva, que sorprendió a los advenedizos, y dio lugar a una serie de diálogos sobre la idea de la divinidad y otros problemas de interés universal.

El primero que se destaca es *Kavitó*, un mago que se mostró dispuesto a abrazar el cristianismo a cambio de su admisión como sacerdote de la nueva fe. A ese fin exigió que se le entregasen la casulla y otros enseres necesarios para celebrar la misa; y al tropezar con la negativa de los misioneros, llegó a la conclusión de que estos advenedizos no buscaban sino la esclavitud de su raza bajo el signo de las nuevas creencias. No ignoraba la inmensa fuerza que permite a la religión conducir a los pueblos hacia la esclavitud o hacia la libertad: todo dependía de que se colocase del lado de los conquistadores o de los oprimidos. Y el jefe guaraní sospechaba que los

sacerdotes blancos trabajarían por consolidar el dominio de los de su raza.

La rebeldía de *Kavitó* provocó la amenaza de los castigos divinos, que emanaba constantemente de boca de los magos de ojos azules, y la visión de una vida de ultratumba que transcurriría entre los fuegos infernales hizo mella en el alma de la tribu. El gran jefe guaraní, al defender su causa, a través de una fogosa oratoria puso énfasis sobre la superioridad de las creencias nativas.

—*Che avaeté, che Payé guasú, che ayucá pa'í*... clamaba en su bello idioma, para extirpar el temor que los magos blancos habían infundido en el alma de la tribu. Es decir: yo, el hombre auténtico, el gran mago, he dejado morir al predicador extranjero enterrado en *Yu'i're;* yo atormentaré con enfermedades a los intrusos, y haré que en sus piernas y pies se alojen millares de niguas (lo que ocurría en efecto). Haré que se pudran las raíces nutritivas que se crían en sus jardines, para que perezcan de hambre. No debéis temerles; os prometo marchar a la cabeza de todos cuando llegue la hora de enfrentarlos. Yo les conozco; me he sentado en sus mesas; y sé de las hechicerías y ritos que realizan para atraerse la protección de *Tupang*.

Kavitó no era precisamente enemigo de la nueva fe, pero no quería entregar la dirección espiritual de su raza a los extranjeros. Sus elocuentes arengas, que resonaron largamente en las márgenes del *Marañang*, sobre las cabezas meditativas apiñadas en las asambleas populares, fueron el grito de alerta de un conductor sagaz y esforzado.

No se trataba de un charlatán, sino de un pensador habituado a considerar los grandes problemas que interesaban a su pueblo. El propio Yves d'Évreux puso en guardia contra la falsa imagen que el mundo europeo se había formado del "salvaje" americano, hasta el punto de provocar la discusión de los teólogos sobre la calidad racional de la gente cobriza. Estos indios, asevera, "son naturalmente graves; antes de manifestarse o actuar, toman su tiempo sin precipitarse atolondradamente, ni dejarse llevar por la vivacidad y los impulsos de la curiosidad, que es la gran imperfección de los franceses". Esta prudencia lúcida y calculadora no tenía su origen en ninguna falta de flexibilidad intelectual, pues el mismo misionero asienta que los indígenas tenían mayor capacidad que los propios franceses para salvar las diversas etapas del conocimiento. Añade: "la novedad ejerce no sé qué potencia atractiva sobre su espíritu, para excitarle a aprender lo que ve de nuevo y le agrada". Insiste: "Son extremadamente curiosos de aprender cosas nuevas, y por satisfacer este apetito,

los largos caminos y las distancias del país les resultan cortos, el hambre que soportan con frecuencia nada les duele, los trabajos son sus reposos. Os escuchan atentamente todo el tiempo que vos queráis, sin aburrirse, sin decir palabra, cuando les discurrís sea sobre Dios, sea de otra cosa; y si tenéis paciencia, os formulan una muchedumbre de preguntas". "No hacen nada sin meditar. Pesan en su entendimiento las cosas, antes de adelantar una opinión. Permanecen firmes y meditativos sin precipitarse a hablar."

Escala de valores de los guaraníes

La escala de valores de los guaraníes se fundaba, no en la primacía de lo decorativo, sino en una preferencia premeditada de lo humildemente útil y práctico. Su lucha inmemorial e incesante por domeñar el explosivo medio silvano, seguramente influyó para que colocase lo técnico y las invenciones de aplicación práctica, por encima de lo suntuario. Los europeos tomaron como signo de salvajismo el criterio valorativo del indígena, que concedía mayor importancia a un cuchillo, a una sierra, a un arcabuz, que a las pepitas de oro y que a un puñado de esmeraldas. Ellos sonreían silenciosos escuchando los extravagantes juicios de los advenedizos. Yves d'Évreux logró un día enterarse del peculiar punto de vista de los autóctonos: "Ellos nos tienen por locos o de poco juicio, escribe el misionero francés, por preferir las cosas que nada sirven al entretenimiento de la vida, a aquéllas que nos permiten vivir cómodamente. Y en efecto ¿quién es aquél que no confesaría que un cuchillo es más necesario a la vida del hombre que un diamante de veinte mil escudos?"

Los franceses mostraron su avidez por explotar el *ybyrá pytang*, el célebre palo brasil que dio nombre a la gran república sudamericana de habla portuguesa. Derribaban miles de árboles y colmaban sus barcos de la tanífera madera. Un indio, que comprobó sorprendido aquel sórdido entusiasmo que ponían los europeos en trasportar los leños amazónicos a las opuestas riberas del océano, le dijo a Yves d'Évreux:

—Bien pobre debe ser en bosques vuestro país, y debéis sufrir de mucho frío, para enviar navíos a tan larga distancia, desafiando múltiples peligros, para hacerse de un poco de leña.

—No llevamos esta madera para quemar, sino para teñir tejidos, replicó el misionero.

Cruzó una sombra de tristeza por la mirada del indio. Y dio esta réplica sagaz:

—De modo que cuando ustedes nos traen casacas de color rojo, amarillo o garzo, no hacéis sino vendernos lo que crece en nuestro propio país.

¿Puede darse una visión económica más clara de lo que comenzaba a acontecer en el mundo americano? Fue necesario que transcurriesen varios siglos para que algunos de nuestros estadistas comenzasen a captar el sentido de la realidad colonial que aquel cacique guaraní señaló con tan intrépida precisión.

Los guaraníes no eran muy accesibles a las prédicas verbales. En general, sólo creían en la eficacia pedagógica de la lección que fluye de los actos. Muchos rasgos de su vida social así lo comprueban. Cierta vez que Yves d'Évreux visitaba a uno de sus poderosos catecúmenos, al cacique *Tió,* guerrero ennoblecido por las cicatrices de múltiples heridas, le encontró tejiendo una hamaca de algodón a la sombra de un árbol. ¡Cómo! ¿Qué capricho era el de aquel Jefe de la más guerrera de las tribus, respetado y admirado por todos los valientes de la comarca, que entretenía sus ocios con una labor más propia de mujeres que de varones? El viejo cacique se sonrió benignamente ante aquella sorpresa, y se dignó explicar:

—Los jóvenes se fijan en mis actos, y hacen lo que yo. Si permanezco tendido en el lecho, con el cigarro encendido y arrojando humo por la nariz, no querrían hacer otra cosa; pero cuando me ven ir a la selva, el hacha en el hombro y el hocino en la mano, o me ven trabajar y tejer una hamaca, se avergüenzan de no hacer nada.

El Jefe, el *Mburuvichá,* era el civilizador y el paradigma de la tribu.

Réplicas de los sabios guaraníes a la doctrina de los misioneros

Un día arribó el diminuto *Pakamó,* cuyo nombre volaba en alas de la fama por tierras innumerables. Se sentó gravemente, hizo prender su cigarro y a cortos intervalos se complacía en lanzar humo por la nariz, como un pebetero exótico. Creían los de su raza que el fumar concedía claridad de pensamiento y facilidad de palabra, toda vez que no se abusase de ese goce inmemorial. Indudablemente, estaba bien informado de la prédica de los magos blancos, pues con inusitada elocuencia se puso a disertar sobre Noé, sobre el diluvio y otros aspectos de la nueva religión. Deseaba visitar la casa de Dios, el *Tupang'ó,* y ya en la iglesia de la Misión, se detuvo frente a la imagen del Crucificado. Al percatarse de que se trataba del Dios de los cristianos, preguntó, con verdadera sorpresa:

—¡Cómo! ¿Es posible que hayan matado a *Tupang?*

Tras las explicaciones del gran mago blanco, quiso saber donde reposaban los despojos del Hijo de Dios. Oyó decir que las faltas de los humanos eran lavadas con la sangre que se escurría de aquel cuerpo inerte y péndulo del árbol de la Cruz. Su objeción fue de un agudo escepticismo:

—Sería necesario que de ese cuerpo manase excesiva cantidad de sangre, y que ustedes la guardasen con sumo cuidado, para que se pueda lavar con ella a tantas personas.

—No, replicó el sacerdote. Ha bastado que una sola vez esa sangre se vertiese sobre la tierra, para que en memoria de ella podamos lavar las almas, espiritualmente, con el agua elemental.

Pensativo, el indio murmuró:

—Tenían que ser unos malvados quienes mataron a *Tupang,* porque él es bueno, yo le amo y creo en él.

En el fondo, le era totalmente imposible creer en la muerte de *Tupang,* porque tenía de los dioses una concepción espiritual pura.

Yacú'pé, otro gran cacique, había llegado atraído del deseo de penetrar el pensamiento de los magos blancos, que hablaban de un Dios de forma humana, a quien los hombres barbudos habían quitado la vida, clavándole en un madero cruzado. Yves d'Évreux le habló de la creación del mundo, que tuvo su origen en el Verbo.

—Es fuerza, arguyó el indio, que Dios fuese un espíritu pujante y fecundador, cosa que no podemos comprender a causa de la rudeza de nuestra mente, para haber creado con una sola palabra todo cuanto vemos y oímos. Pienso en la inmensa extensión del mar, que va de nuestras costas hasta la tierra de los hombres blancos y barbudos, y para cruzar el cual vuestros rápidos navíos emplean seis lunas; pienso que el sol nuestro es el mismo que brilla sobre vuestro país. ¿Cuántas aves, peces, animales terrestres, árboles y hierbas hay en este mundo? Y todo ha sido hecho por *Tupang.*

El sacerdote habló de la providencia de Dios, dueño del destino humano. *Yacú'pé* comentó melancólicamente las palabras del predicador, enunciando una filosofía torturadora que puso en evidencia la injusticia intrínseca en los acaeceres humanos.

—Me siento perturbado, dijo, cuando me pongo a considerar la diversidad de naciones que existen en el mundo. Veo que los franceses son ricos y valientes; han inventado los navíos que cruzan los mares, los cañones y la pólvora que matan invisiblemente; viven bien vestidos y mejor alimentados; se les teme y se les respeta. Contrariamente, nosotros vivimos errantes, sin ropas, sin hachas, sin cuchillos y otras herramientas tan necesarias al bienestar del hombre. ¿A qué

se debe todo esto? Nacen dos niños al propio tiempo; uno es francés y otro tupinambá, ambos impotentes y débiles; y no obstante, aquel nace para gozar de todas las comodidades y éste para pasar la vida pobremente. Venimos libres al mundo, y ninguno es más que el otro, pero he aquí que unos se convierten en señores y otros en esclavos.

El indio exponía sus grandiosos pensamientos con una elocuencia conmovedora, al propio tiempo altiva y doliente. Impresionado, Yves d'Évreux cambió de tema y se refirió a la vocación singular y particular de cada ser. *Yacú'pé* volvió a replicar:

—Mi espíritu no queda satisfecho, cuando pienso que los franceses se nos han adelantado en el conocimiento de la divinidad. ¿Por qué hemos vivido tanto tiempo en la ignorancia? Decís que sois los enviados del verdadero Dios ¿pero por qué no les envió antes? Nuestros padres se hubieran podido salvar. Y siendo los *pa'í*, los sacerdotes, hombres como nosotros ¿por qué se adelantaron a los demás en el conocimiento de Dios y en hablar de él?

Melancólica visión de un mundo que se hundía, al impacto brutal de la Conquista. Tales eran los pensamientos de la raza guaraní en el momento inicial de su eclipse definitivo.

El concepto guaraní de la divinidad

El mangle, el *aparity* de los guaraníes llamó la atención de Yves d'Évreux, que se sirvió de un símil entre este árbol extraño y el dogma de la encarnación, para hacer accesible este último al entendimiento de sus intercolutores cobrizos.

—Fijaos en esta bella particularidad del *aparty:* tiene dos nacimientos y dos modos de nutrirse. En lo alto, aparece consustancial con su genitor, con el que forma una misma esencia. Por él engendrado, sale de él y sin embargo sigue formando parte de él. Inseparable de quien lo engendró, vive del mismo sustento que su genitor. El segundo nacimiento y nutrición proviene de abajo, del seno de las arenas del mar; eleva hacia arriba la substancia que le nutre, para unirla y confundirla con la que recibe de su Padre. Gracias a estas dos fuentes de sustentación, crece, se fortifica, extiende sus ramas que, por otro nacimiento, producen unos filamentos que hechan raíces en el propio mar que los alimenta.

Enunciada la primera parte de la parábola, proseguía el docto capuchino, haciendo visibles, a través de sus encantadoras imágenes poéticas, los misterios de la fe:

—También el Hijo de Dios tiene dos nacimientos, uno en lo alto,

eterno y divino, saliendo de su Padre sin salir, distinto de su Padre por hipótesis como la rama del *aparity* del hijo que engendró, y no obstante uno en esencia y substancia con su Genitor, como la fibrilla con su rama; viviendo de un mismo sustento divino y celeste, a saber: el amor del Espíritu Santo, que representa la tercera Persona de la Trinidad. El otro de abajo, temporal y humano, sale del seno de la Virgen María, y nutriéndose de su sagrada leche, y creciendo Hombre y Dios a la vez, viviendo interiormente del sustento divino, y exteriormente del alimento corporal, alcanzó los treinta y tres años y medio; y después de haber comunicado su celeste doctrina a los hombres, extendió ambos brazos, permitiendo que los sujetasen al árbol de la Cruz. Y de la profundidad de sus heridas surgieron sus Elegidos, a los que hizo echar raíces en su santa Iglesia, regenerada por el agua bautismal y nutrida por los Santos Sacramentos.

Los indígenas meditativos, a quienes no podían ser sino gratas las imágenes tomadas de la naturaleza circundante, después de manifestar que habían comprendido las palabras del misionero sin dificultad, cerraron su respuesta con este comentario:

—Si Dios ha dado semejante potencia a los árboles, que carecen de sentimiento ¿por qué la propia divinidad no va a poder hacer lo propio?

Siguiendo el método de las parábolas, de las comparaciones con los fenómenos que se podían observar en tierra americana, Yves d'Évreux se puso a explicar en los siguientes términos el dogma de la virginidad de María:

—Así como ciertas ostras que crecen en las ramas de los árboles, adquieren carne y vida entre dos conchas sin ninguna conmixtión ni emisión de simientes, a no ser el humor marino y el calor del sol: así el Hijo de Dios en el vientre de la Doncella, la Santa Virgen, cuya preciosa sangre le dio la materia y el Espíritu Santo el calor, tomó cuerpo sin otra operación humana.

Reforzando el símil, los magos guaraníes comentaban:

—Hay en nuestro país muchas cosas que se engendran por la sola acción solar, como los lagartos que salen de los huevos.

Otro día, Yves d'Évreux aventuró esta pregunta arriesgada:

—*Tupang*, el dios que enciende el relámpago y hace estallar los truenos ¿es un hombre como nosotros?

El asombro se reflejó en aquellos rostros de bronce, generalmente impasibles. ¿Estaría en sus cabales el mago blanco al formular tan absurda pregunta?

En fin, uno de los indígenas replicó con palabras del nonogenario filósofo de Colofón. Su razonamiento, la ausencia de todo feti-

chismo, la pureza extraordinaria que caracterizaba su idea de la divinidad, le hubieran asegurado un lugar distinguido en la historia del pensamiento, de haber pertenecido al grupo de los filósofos presocráticos. Pero se trataba de un "salvaje" americano, y su concepción de Dios ha permanecido ignorada, perdida en las páginas del libro inencontrable de un capuchino francés.

Jenófanes había lanzado sus sátiras más corrosivas contra la concepción antropomorfa de la divinidad, y a él se debe el dicho de que las vacas, caballos y leones, de poder confeccionar cuadros y esculturas, hubieran representado a sus dioses como vacas, caballos o leones, a ejemplo del hombre que degrada la idea de la divinidad concibiéndola como un retrato de su propio ser efímero. El anónimo filósofo guaraní no fue menos profundo que Jenófanes, y sin usar la causticidad del griego, por tratarse de un tema grave y divino, confundió al misionero con esta respuesta:

—No. ¿Cómo puede ser hombre como nosotros quien corre con tanta ligereza, va de oriente a occidente, truena en los extremos opuestos del cielo y simultáneamente sobre nuestras cabezas? ¿Cómo va a parecernos quien manifiesta su presencia en los cuatro vientos del mundo, y que está sobre su remota tierra y al propio tiempo sobre la nuestra? Para que fuese hombre, sería necesario que otro hombre le engendrase. Porque todo hombre viene de otro hombre. Además, todo hombre es visible, y nosotros no vemos ni podemos ver a Dios, por lo que pensamos que *Tupang* no tiene nada de humano, ni en la forma ni en el espíritu.

—¿Cuál es la forma en que lo conciben? —insistió Yves d'Évreux.

Y el filósofo guaraní, replicó:

—¿Quién puede saberlo? Ninguno de nuestros grandes magos ni le ha visto ni le ha hablado. Un hombre no puede dialogar con Dios. *Tupang* no nos pide ni preces ni sacrificios. Creemos que está en todas partes, y que es el autor de todo lo creado. Más no podemos decir.

Después confesó que aparte de *Tupang*, poblaban el mundo espíritus elementales, unos benignos y otros traviesos o malos. Los *ang'porang'veveva* (bellas almas volanderas), provocaban en tiempo oportuno las lluvias, amparaban los jardines y las sementeras, como agentes de *Tupang* para realizar el bien; pero los *añang* o espíritus malignos, a cuyo género pertenecen *Guayũ'yá*, *Yiropari* y otros, a veces se encarnaban en las fieras, otras provocaban las sequías, y con frecuencia se entregaban a espeluznantes travesuras, entreteniéndose en asustar a los solitarios transeuntes de la selva.

Después de este diálogo, Yves d'Évreux se cuidó de volver a

referirse al Dios antropomorfo. Hablaba de la divinidad como de una atmósfera invisible que nos envuelve y nos penetra. Esta noción estaba más cerca de la concepción tradicional de los guaraníes. Otro cacique, el acatado Jefe de Orovatí, así lo recalcó:

—Habéis dicho que Dios es como el aire que incesantemente respiramos y que nos da vida. *Tupang* es aquél que nos da la vida y la respiración, que entra en nosotros y nos envuelve como el aire. Entiendo muy bien todo esto. Si Dios ha hecho el aire, necesariamente tiene que ser más que su obra.

Y así terminó el diálogo sobre los dioses.

En la vejez no se cambia de religión

Algún tiempo después llegó, cargado de años pero fuerte y vigoroso como los árboles de su selva nativa, otro gran cacique de la vasta región amazónica. Alabó la buena suerte de la juventud, que podía crecer y madurar en el seno de la nueva fe, aprendiendo sobre los asuntos divinos y humanos cosas que ignoraron sus abuelos. Éste gran bien traían a la estirpe de bronce los magos blancos.

—¿Y por qué usted no ha de abrazar la verdadera religión, a semejanza de los jóvenes? ¿O prefiere las mordeduras del fuego eterno en la vida de ultratumba? —inquirió Yves d'Évreux.

Muy socarronamente, el gran Jefe indio, rico en años y en experiencia y que parecía imponer el rumbo de la conversación por obra de cierta innata autoridad que fluía de su persona, respondió:

—A mi edad, ya nadie debiera cambiar de religión.

Y tras una pausa, agregó:

—Y bien, padre ¿no beberemos el buen vino francés?

Prosiguió, frotándose las manos, con visibles muestras de alegría:

—Es una amable costumbre de los franceses, descorchar una botella para celebrar la visita de los buenos amigos. Siempre tengo ganas de venir a la arribada de los rápidos navíos, para gustar los excelentes vinos de los blancos, que son mejores que los de aquí.

"En fin, relata Yves d'Évreux, viendo la simplicidad de este hombre que comenzó el primero a reir, y como ya no hablábamos de cosas de Dios, fue necesario que ambos riésemos, y satisfacerle en su pedido. Después de despachar una buena copa, me hizo decir con el intérprete que yo no había bebido con él, y que era necesario que yo bebiese para ganar a los hombres como él a la causa del verdadero Dios, y obligarles en lo que pudiéramos, siguiendo su natural cuando no se ofende con ello a la divinidad. A lo que tuve que acceder."

Cuando, al fin, el buen capuchino pretendió guardar la botella para salvar un resto de bebida, aquel cacique humorista y cordial, puso la mano sobre ella y afirmó con fina sorna:

—Los franceses jamás vuelven a tapar la botella que han colocado sobre la mesa. Lo sé muy bien, porque he estado muchas veces con ellos.

Y olvidándose de las cosas divinas, el viejo señor de una de las ricas regiones del *Marañang*, satisfizo alegremente sus humanas debilidades, bajo la mirada entre triste e implorante del capuchino, que veía agotarse la última botella que quedaba en su escasa bodega.

BIBLIOGRAFÍA SUMARIA

D'ABBEVILLE, CLAUDE, *Histoire de la mission des Peres Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*, Paris, 1614.

BARO, ROULOX, *Relation du voyage de Roulox Baro, interprete et ambassadeur, au pays des Tapuie dans la terre ferme du Brésil*, Paris, 1651.

D'ÉVREUX, YVES, *Voyage dans le nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614*, Leipzig et Paris, 1694.

LÉRY, JEAN DE, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, Paris, 1880.

THEVET, ANDRÉ, *Les singularités de la France antarctique*, Paris, 1878.



URBANIZACIÓN SIN DESORGANIZACIÓN

LAS FAMILIAS TEPOZTECAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

por OSCAR LEWIS[1]

Summary

In this work the author studies the adjustment or lack of adjustment suffered by individuals from the village of Tepoztlan who go to live in the Capital of the Republic, that is to say, what effects urbanization has on them. The methodology which was followed was this: 1.—complete study of the rural community of Tepoztlan, including intensive studies of a psychological and family type; 2.—localization of families from this community who had gone to live in the city and 3.—intensive study of these families in the city.

To carry out the third point of the study presented here, 100 Tepoztecan families were located, belonging to different socio-economic levels, who live in Mexico City and who represent approximately 90% of all the Tepoztecan residents in the Capital. 21 of these families were interviewed once; 69 of them twice and the 10 remaining were interviewed 10 times.

This study offers new evidence that urbanization is not a simple, unified process, universally similiar, but that it assumes different forms and meanings, which depend on the prevailing historical, economic, social and cultural conditions. It can be deduced concretely from the results obtained in this investigation that the farmers of Mexico adapt themselves to urban life with greater ease than the farm families of the United States: there is little evidence of disorganization and desintegration, of cultural conflicts or irreconciliable differences among generations. The family unity and family bonds increase in the city; there occur fewer cases of separation and divorce; there are no cases of abandoned wives and children. The composition of the home is similar to the village patterns; there is a general increase in the standard of living in the city, but the dietetic patterns are not greatly modified. The religious life (Catholic) in the city becomes more active and disciplined. In spite of the fact that there is a greater dependence on doctors and patent medicine, the Tepoztecans in the city still utilize remedies made from the herbs used in the village and in case of serious illnesses sometimes return to the village to be cured. The ties with Tepoztlan continue strong and there are many visits from the village to the city and viceversa.

It should be noted that this study is in its preliminary stage and for this reason the results are not definitive. The principal purpose has been to delineate an investigation project which could supply valid data for the better understanding of the process of urbanization.

---

[1] El autor agradece al Consejo de Investigación para Graduados de la Universidad de Illinois la ayuda económica para llevar a cabo este proyecto.

1.—Introducción

Este trabajo es un informe preliminar sobre un proyecto de investigación acerca de la urbanización en la ciudad de México. La investigación surgió y es una continuación de mi trabajo previo en el pueblo de Tepoztlán. Resumiendo, era nuestra intención conocer lo que pasaba a individuos y familias del pueblo de Tepoztlán que habían ido a vivir a la ciudad de México.

Antes de presentar algunos de los resultados preliminares, quisiera indicar cómo nuestro trabajo está relacionado con otros estudios en el mismo campo. En primer lugar, deberá notarse que ha habido muy pocos estudios de los aspectos sociopsicológicos de la urbanización en México u otros países latinoamericanos. La sociología urbana en México se ha quedado atrás en relación con adelantos en algunas de las demás ciencias sociales. Los datos que más podrán compararse con los nuestros, habrán de encontrarse en los estudios sobre migraciones del medio rural al urbano, efectuados por sociólogos rurales en los Estados Unidos. Estos estudios han tratado principalmente las causas, la tasa y dirección y el monto de migración, factores de selectividad, y acomodamiento ocupacional.

Al grado en que han tratado del ajuste de los inmigrantes en la ciudad, los resultados han hecho resaltar, por lo general, los aspectos negativos, tales como el desajuste personal, la desorganización de la vida familiar, la decadencia de la religión, y el aumento de la delincuencia. El cuadro total ha sido uno de desorganización, al que se refiere, algunas veces, como choque cultural incidental a la vida citadina. Una explicación teórica común de estos resultados ha sido en términos del cambio de un ambiente de grupo primario, que generalmente se caracteriza como cariñoso, personal, moral e íntimo, a un ambiente de grupo secundario, que se describe como frío, impersonal, mecánico, no moral y poco amistoso.[2]

Los resultados preliminares de este estudio de la urbanización

---

[2] La tendencia de considerar la ciudad como fuente de todo mal y de idealizar la vida rural ha sido corregida un poco por el trabajo de los sociólogos rurales en años recientes. Ya no estamos tan seguros de que la sociedad rural como tal es tan Rousseauniana y libre de ansiedades como solíamos pensar. Estudios hechos por Mangus y sus colegas, sugieren una proporción tan alta de enfermedades psicosomáticas entre la población campesina de algunas partes del Ohio, como en las áreas urbanas (véase A. R. Mangus y John R. Seeley. *Mental Health Needs in a Rural and Semirural Area of Ohio,* Mimeo. Bull. No. 1951. Columbus: Ohio State University, enero de 1947). Además, un estudio de Goldhamer y Marshall sugiere que no ha habido incremento de las

en la ciudad de México indican tendencias bastante distintas y sugieren la posibilidad de una urbanización sin desorganización. También sugieren que algunas de las generalizaciones sociológicas, hasta ahora aceptadas, acerca de la urbanización pueden ser culturalmente limitadas y requieren un nuevo exámen a la luz de estudios comparativos de la urbanización en otras áreas.[3] También necesitan examinarse de nuevo algunas de nuestras generalizaciones acerca de las diferencias entre la vida rural y la vida urbana. Deberá recordarse que estudios directos del proceso mismo de la urbanización son difíciles, y que la mayoría de los estudios han sido indirectos e ilativos. Generalizaciones sociológicas acerca de las diferencias entre la sociedad rural y urbana se han basado sobre datos estadísticos comparados acerca de la proporción del crimen en áreas rurales y urbanas, acerca de las tasas de nacimiento, fertilidad y mortalidad, tamaño de la familia, oportunidades educativas, y participación social. Tal como lo ha señalado recientemente Ralph Beals, "...los sociólogos han prestado mucho más atención al urbanismo que a la urbanización".[4] Además, sabemos muy poco de los aspectos psicológicos de la urbanización, tal y como afecta individuos y familias específicos.

2.—Método y objetivos de la investigación

Quizás una de las dificultades en este campo ha sido la metodología inadecuada. No hay, que yo sepa, ningún estudio que haya

---

psicosis (y, por ilación, también de neurosis) en los últimos cien años en el estado de Massachusetts, un estado que ha sufrido considerable desarrollo industrial durante este período (véase Herbert Goldhamer y Andrew W. Marshall. *The Frecuency of Mental Disease: Long-Term Trends and Present Status.* The Rand Corp., julio de 1949).

[3] El excelente artículo de Theodore Caplow sobre "The Social Ecology of Guatemala City" (*La Ecología Social de la Ciudad de Guatemala.* Social Forces, 28, 113, diciembre 1949) indica el provincialismo de las primeras ideas sociológicas acerca de la naturaleza de la ciudad. Escribe Caplow: "La literatura de la geografía urbana y sociología urbana tiene una tendencia de proyectar como universales aquellas características del urbanismo con que están más familiarizados los estudiosos europeos y norteamericanos... había hasta fechas recientes una tendencia de atribuir a todas las ciudades las características que ahora parecen ser específicas de Chicago..." (p. 132). Caplow se pregunta si "gran parte del carácter anárquico e inestable atribuído por muchas autoridades a la vida urbana en general, no es meramente un aspecto particular de la historia urbana de los Estados Unidos y Europa occidental a partir del Renacimiento" (p. 133).

[4] Beals, Ralph, "Urbanism, Urbanization, Acculturation", en *Am. Antropologist,* 53, (1), 5 (enero, marzo, 1951).

seguido a los emigrantes de una comunidad rural, habiendo sido éstos, con anterioridad, sujetos de un intensivo análisis en los niveles social, económico, político y psicológico. Un esbozo adecuado de investigación para el estudio de los aspectos sociopsicológicos de la urbanización, requeriría un proyecto que consistiría de tres fases: un estudio bien acabado de una comunidad rural o campesina, incluyendo estudios intensivos de índole psicológica y familiar; la localización de familias de esta comunidad que han ido a vivir a la ciudad; un estudio intensivo de estas familias en la ciudad.

La investigación que se presenta, ha tratado de conformarse a este esbozo. La primera fase se terminó hace algún tiempo con un estudio del pueblo de Tepoztlán. La segunda y tercera fase se comenzaron en el verano de 1951 en la ciudad de México.

Los objetivos específicos de la investigación fueron concebidos de la manera siguiente: *1)* estudiar directamente el proceso de urbanización mediante el análisis de los cambios de costumbre, actitudes y sistemas de valores de individuos y familias tepoztecos que habían ido a vivir a la ciudad de México; *2)* comparar la vida familiar y relaciones interpersonales de familias urbanas escogidas de origen tepozteco, con las de la comunidad rural de la que habían emigrado; *3)* relacionar nuestros resultados con los resultados y problemas teóricos más generales en el campo del cambio cultural.

Se planeó el estudio en dos niveles. Primero, queríamos hacer un reconocimiento amplio de todas las familias tepoztecas en la ciudad de México, y obtener para cada familia datos acerca de cosas como la fecha y las razones por las que se abandonó el pueblo, tamaño de la familia, composición de parentesco del hogar, la amplitud de bilingüismo (español y náhuatl), el nivel general de vida, la vida religiosa, el sistema de compadrazgo, las prácticas curativas, y el ciclo vital. Para la mayor parte de estos problemas teníamos datos bastante completos sobre el pueblo de Tepoztlán; por consiguiente, estos datos podían usarse como base para analizar la naturaleza y dirección del cambio.

Segundo, planeamos hacer estudios intensivos de unas cuantas familias escogidas, representativas según el tiempo de residencia en la ciudad y de distintos niveles socioeconómicos. También habían de tomarse en consideración otras variables que podían llegar a tener importancia durante el transcurso de la investigación.

Localizamos 100 familias tepoztecas en la ciudad de México, y entrevistamos a cada una de ellas al menos una vez. 69 familias fueron entrevistadas dos veces, y 10 de éstas fueron entrevistadas diez veces. Los datos cuantitativos de este trabajo se basan en las 69

familias sobre las cuales teníamos los datos más completos. El factor más importante en el hecho de que no pudimos obtener más información acerca de las familias restantes era la falta de tiempo. Sobre la base de datos obtenidos en una entrevista con cada una de las 31 familias, parece probable que nuestro cuadro total no se hubiera modificado grandemente. El hecho de que las 69 familias estuvieran distribuídas en muchas secciones diferentes de la ciudad, y de que representaban niveles socioeconócimos distintos nos protege también contra una muestra inadvertidamente ponderada.

Las familias citadinas fueron localizadas con la ayuda de nuestros informantes en Tepoztlán, de los cuales muchos tenían amigos y parientes en la ciudad. Pero la mayoría de las familias fueron localizadas con la ayuda de los dirigentes de la ya extinta Colonia Tepozteca, una organización de tepoztecos en la ciudad de México, que conservaba una lista de nombres y direcciones de los tepoztecos que viven en la ciudad. Tenemos razones suficientes para creer que las 100 familias que localizamos representan aproximadamente el 90 por ciento de todos los tepoztecos residente en la ciudad.

Deberá notarse que el trabajo de campo en la ciudad es, en muchos aspectos, más difícil, más costoso y toma más tiempo, que en el pueblo. Las familias tepoztecas estaban distribuídas en 22 colonias distintas, de un lado de la ciudad al otro. Se perdió mucho tiempo visitando los hogares, haciendo las citas para las entrevistas (sólo una de las familias tenía teléfono). Con frecuencia pasábamos toda una mañana visitando dos o tres familias, sólo para no encontrar a la gente o no encontrarlos disponibles por algún otro motivo. Además, no teníamos la ventaja de poder trabajar a través de líderes de la comunidad, o de llegar a ser figuras aceptadas y familiares en la comunidad, o de utilizar los vecinos —y el chismorreo del pueblo— como fuentes de información.

Los primeros contactos entre la ciudad de México y Tepoztlán, probablemente fueron resultados del comercio. Un pequeño número de tepoztecos vendían sus productos (principalmente ciruelas y maíz) con regularidad en las plazas de la Merced, la Lagunilla y Tacubaya Por consiguiente, algunos de los primeros inmigrantes de que tenemos noticia, se establecieron cerca de estos mercados, y hasta esta fecha hay pequeñas concentraciones de familias tepoztecas alrededor de los mercados.

3.—Tres etapas migratorias de las familias tepoztecas

Nuestro estudio nos reveló que las familias tepoztecas que ahora

viven en la ciudad de México vinieron en tres períodos migratorios distintos. El primero fue antes de la Revolución Mexicana de 1910; el segundo fue durante la Revolución, desde aproximadamente 1910 a 1920; el tercero, desde 1920. Los motivos de la migración y el número y calidad de los inmigrantes, así como su composición social muestran diferencias interesantes para cada uno de estos períodos.

Durante el primer período sólo abandonaron el pueblo hombres jóvenes, siendo sus motivos principales el conseguir una educación superior y buscar mejores oportunidades de empleo. Estos primeros inmigrantes eran generalmente jóvenes pobres, emparentados con las mejores familias del pueblo. Localizamos 15 individuos que salieron durante este período. Por lo general, estos primeros inmigrantes tuvieron éxito, desde el punto de vista económico. Algunos llegaron a ser profesionistas, y han alcanzado posiciones importantes en la ciudad. Muchos llegaron a ser los intelectuales que luego formaron el núcleo de la Colonia Tepozteca, que había de jugar un papel tan importante en los asuntos de la comunidad.

El segundo período era de migración forzosa, cuando cientos de tepoztecos abandonaron el pueblo, generalmente como unidades familiares, para escapar de las destrucciones de la guerra civil. Los primeros en salir durante este período fueron las familias de los caciques, que huían ante la amenaza de los revolucionarios zapatistas. Posteriormente, cuando el pueblo se transformó en campo de batalla de fuerzas contrarias, huyeron gentes de todos los niveles sociales. Se estima que hacia 1918 había aproximadamente mil tepoztecos en la ciudad, y según nuestros informantes, aproximadamente 700 asistieron a una de las primeras juntas preliminares a la formación de la Colonia Tepozteca. La mayoría de estos emigrantes volvieron al pueblo una vez establecida la paz. Muchos de los que se quedaron eran de las familias más ricas, conservadoras que habían sido arruinadas por la Revolución. Alrededor del 65 por ciento de las familias que estudiamos, vinieron a la ciudad durante este período.

El hecho sobresaliente de la migración durante el tercer período, es el número relativamente pequeño de los emigrantes. Sólo el 25 por ciento de nuestras familias vinieron durante el período de 1920 a 1950. Encontramos que existe una variedad más amplia de razones por las que se ha emigrado que antes, pero las dos más importantes parecen ser las mejores oportunidades educativas y económicas. Sin embargo, durante los últimos años de la década del 20, y los primeros de la del 30, cierto número de hombres dejaron el pueblo por la intensa lucha política que se desarrolló allí. De nuevo encon-

tramos que en el éxodo predominaron los hombres jóvenes, pero ahora había también mujeres jóvenes que venían para asistir a la escuela, o para servir de empleadas domésticas. En todos los casos, durante este período, los inmigrantes se fueron a vivir con parientes o compadres. Aparentemente, hubo un marcado aumento del número de inmigrantes en la ciudad hacía la última parte de este período, particularmente después de que se construyó la carretera en 1936.

Las cifras de tepoztecos que viven en la ciudad de México, no son un índice exacto de la emigración total del pueblo. Esto se estableció con un estudio de todos los casos que han dejado el pueblo desde 1943. De 74 casos que salieron, sólo 41 fueron a vivir a la ciudad de México, los restantes fueron a vivir a otros pueblos y ciudades. De los 41 en la ciudad de México, había 23 hombres solteros, 16 mujeres solteras, y una pareja casada. Más del 90 por ciento vinieron de dos grandes barrios en el centro del pueblo.

4.—Formas de vida de los tepoztecos en la Ciudad de México

Los tepoztecos en la ciudad viven en tres tipos de habitación: la vecindad, la casa de apartamentos, y la casa sola de propiedad privada. La vecindad representa algunas de las peores condiciones de habitación en la ciudad. Consiste en una serie de moradas de un piso, arregladas al derredor de un patio. Con frecuencia hay una fuente comunal de agua en el centro y uno o dos excusados para un conjunto de 25 familias. En unos cuantos casos hay agua entubada en cada apartamento. Una de nuestras familias vivía en una vecindad de 150 familias —prácticamente una comunidad en sí misma—. Las rentas variaban de 25 a 65 pesos mensuales. El 44% de familias tepoztecas vive en vecindades. Las viviendas, por lo común, son pequeñas y consisten de dos cuartos.

La casa de apartamentos ofrece mucho más aislamiento, y representa un nivel de vida definitivamente más alto. El 16% de las familias vivían en casas de apartamentos, con rentas de 65 a 300 pesos mensuales. Aquí viven profesionistas y obreros calificados —familias típicas de la clase media-baja mexicana—. Los apartamentos son de mejor construcción que las vecindades y tienen más cuartos, que son también más amplios.

El 28% de las familias vivían en casas particulares. Había una amplia variedad de estilos, tamaños y valores de estas casas. Algunas eran chozas de madera de uno o dos cuartos construídas en pequeños lotes en los límites de la ciudad; otras eran edificios modernos de ocho o diez piezas, con jardines o patios privados y cercados,

localizados en alguna colonia próspera de la clase media. Por consiguiente, el hecho de ser propietario de una casa, no es un índice adecuado de riqueza o posición de clase.

El tamaño medio del hogar tepozteco en la ciudad era algo más grande que el pueblo —5.8 en comparación con aproximadamente 5— (Tabla 1).

TABLA 1

NÚMERO DE PERSONAS POR HOGAR, TEPOZTLÁN Y CIUDAD DE MÉXICO

No. de personas por hogar	*Porcentaje de hogares Tepoztlán*	*Porcentaje de hogares ciudad de México*
1 — 5	44.2	41
6 — 10	52.5	53
11 y más	3.3	6

La composición del hogar muestra más o menos el mismo patrón que en el pueblo, salvo que hay un porcentaje un poco más alto de familias extensas que viven en la ciudad (Tabla 2). En contraste con Tepoztlán, no había casos de personas que vivían solas o de familias no emparentadas que vivían juntas. Probablemente hay más presión económica para que las familias vivan juntas en la ciudad que en el campo. En Tepoztlán, si los matrimonios jóvenes no se

TABLA 2

COMPOSICIÓN DE PARENTESCO POR HOGARES TEPOZTLÁN, 1943 Y MÉXICO, D. F., 1951.

Tipo	*Familias en México, D. F. (69) (Porcentaje de todas las familias)*	*Familias en Tepoztlán (662) (Porcentaje de todas las familias)*
Familia biológica simple	66.6	70
Familia biológica con hijos casados y nietos	17.2	13.5
Hermanos y hermanas casadas con sus hijos	2.9	2.1
Personas viviendo solas	0	6.7
Familias no emparentadas viviendo juntas	0	.7
Varios	13.3	7.5

llevan con los parientes políticos y desean vivir aparte, casi siempre pueden encontrar alguien que tiene una casa vacía que puede usarse sin pagar renta. Lo mismo ocurre con los ancianos y las viudas, que apenas pueden ganarse la vida con los productos de una huerta, y criando gallinas o puercos.

Encontramos muy poca evidencia de desorganización familiar en la ciudad. No hubo casos de madres e hijos abandonados entre nuestras 69 familias que fueron estudiadas, ni hubo tampoco historias de separaciones o divorcios salvo en unas cuantas familias. Las familias se conservan fuertes; de hecho, hay alguna evidencia de que la unidad familiar aumenta en la ciudad, frente a las dificultades de la vida citadina. En Tepoztlán la familia extensa muestra solidaridad sólo en épocas de crisis o emergencia. A pesar de que existe más libertad para los jóvenes en la ciudad, la autoridad de los padres no parece debilitarse, y apenas existe el fenómeno de rebelión contra la autoridad paternal. Ni tampoco se avergüenzan de sus padres los hijos de la segunda generación. Quizás pueda explicarse esto por el énfasis cultural en general en el respeto hacía la edad, la autoridad y la paternidad. De manera semejante, no encontramos una marcada división entre generaciones en cuanto a valores y puntos de vista generales sobre la vida.

Tal como era de esperarse, el nivel de vida general de familias tepoztecas en la ciudad de México muestra un movimiento ascendente en comparación con Tepoztlán. Así, el 78% de nuestras familias poseían radios, en comparación con el 1% aproximadamente en el pueblo; 83% tenían relojes, en comparación con el 20% aproximadamente en el pueblo; 54% tenían máquinas de coser en comparación con el 25% en Tepoztlán; el 41% dijo comprar algún periódico con cierta regularidad, en comparación con el 6%; 3 de nuestras 69 familias poseían automóviles en la ciudad; no había dueños de carros cuando hicimos nuestro estudio de Tepoztlán. En la ciudad, todos dormían en cama; en el pueblo sólo el 19% dormía en camas en 1940. Sin embargo, parecía haber más apiñamiento en la ciudad que en el pueblo, especialmente entre las familias más pobres. Encontré casos, en vecindades, de 10 personas que vivían en un cuarto y compartían dos camas. Una situación semejante existe en cuanto a excusados. Todas las familias tepoztecas en la ciudad aprovechaban algún excusado, pero encontramos casos en donde 15 familias compartían un solo excusado, y en otros casos había un excusado a medio cerrar en la cocina. Desde el punto de vista de la higiene, es dudoso que esto sea una mejoría sobre los huertos de Tepoztlán.

La dieta de las familias citadinas es semejante a la del pueblo,

salvo que hay mayor variedad, que depende del ingreso. Los moradores de la ciudad disfrutan todos de la cocina tepozteca y continúan haciendo mole en ocasiones festivas. Dan marcada preferencia a las tortillas tepoztecas, y muchas siguen haciendo frijoles con epazote, como en Tepoztlán. Como el 80% de las familias siguen usando el metate y el meclapil, especialmente para preparar las comidas de las fiestas. Algunas compran maíz y hacen las tortillas en casa; un gran número compra masa del molino, y un número mayor compra tortillas ya hechas.

La costumbre tepozteca de tener animales domésticos continúa en la ciudad. El 54% de las familias poseían algún animalito —perros, gatos, o palomas—, y el 24% tenían pollos o puercos, o las dos cosas. La mayor parte de estas familias vivían en casas particulares.

5.—Vida religiosa de los tepoztecos residentes en la ciudad

La vida religiosa de los tepoztecos en la ciudad de México parece ser al menos igual de vigorosa que en Tepoztlán. Aquí también, la evidencia no apoya los resultados obtenidos por los sociólogos rurales en los EE.UU., en el sentido de que disminuye la asistencia a la iglesia, y las prácticas religiosas, cuando gente del campo emigra a la ciudad. En nuestro estudio no se trata tanto de llegar a ser más o menos religioso, como de un cambio en el contenido y la forma de expresión religiosa. Específicamente, se trata de llegar a ser más católico y menos indígena.

Por lo general, los tepoztecos de la ciudad siguen más de cerca la tradición católica romana. La creencia, que persiste en el pueblo, de que El Tepozteco es el hijo de María ya no se conserva en la ciudad, y se considera como supersticiosa y atrasada. Los tepoztecos de la ciudad suelen enviar a sus hijos, con más regularidad, al catecismo a que aprendan la doctrina, a hacer la primera comunión y a asistir a Misa. La confesión carece de popularidad tanto entre los tepoztecos de la ciudad como en el pueblo, pero ocurre, probablemente, con más frecuencia en la ciudad.

La ciudad de México, siendo el centro de la Iglesia Católica en México, tiene asociaciones mejor organizadas y mejor atendidas, que llevan a cabo programas intensivos de doctrinación. En muchas vecindades encontramos altares religiosos, comúnmente de la Virgen de Guadalupe, y se espera de todos los habitantes que los honren como protectores de la vecindad, que se quiten el sombrero al pasar, que se persignen, y que participen en las oraciones colectivas organizadas por algún miembro entusiasta de la vecindad. Se puede ver que

el control social es fuerte a través de la siguiente afirmación de un informante: "Si no se saluda a la Virgen, el portero y todas las viejas de la vecindad lo llaman a uno hereje y lo miran feo."

Estos altares también se encuentran en algunas de las fábricas en que trabajaban nuestros informantes. Algunos de nuestros tepoztecos que son choferes de camiones cuentan de la obligación que tienen de llevar imágenes de San Cristóbal, el santo patrono de su sindicato. También cuentan de peregrinaciones religiosas organizadas por los sindicatos. Un tepozteco explicó que nunca se había preocupado por la Virgen de Guadalupe cuando estaba en Tepoztlán, pero desde que está trabajando en la ciudad ha ido a dos peregrinaciones sindicales. Éste mismo informante, quien, como niño en el pueblo, nunca había recibido clases de doctrina, no había hecho su primera comunión y a quien raras veces se le obligaba a ir a Misa, ahora asiste a Misa con frecuencia, consulta a un sacerdote acerca de sus problemas económicos y domésticos, y, gracias a la perseverancia de la Acción Católica, envía a sus cuatro hijos, con regularidad al catecismo.

Otro ejemplo de la mayor actividad de la Iglesia, y la mayor identificación con ella, es el hecho de que varios de nuestros informantes de la ciudad, adornaron con crepé negro sus puertas como duelo por la muerte de un obispo de la Iglesia. Es dudoso de que en Tepoztlán la muerte del propio Papa produjera tal actividad.

Hay algunas diferencias en la organización eclesiástica en la ciudad que afectan la participación de los tepoztecos. A distinción del pueblo, no hay mayordomos de barrios. Muchas de las tareas conectadas con el cuidado de las imágenes y la iglesia, que en el pueblo se asignan a miembros de la comunidad, o al barrio específico, las lleva a cabo, en la ciudad, personal pagado por la Iglesia. Como muchas de estas tareas, en el pueblo, eran el trabajo de los hombres, el resultado neto es de que en la ciudad los hombres juegan papeles mucho más pequeños en la vida religiosa. Otra diferencia es que los tepoztecos en la ciudad contribuyen con menos dinero a la Iglesia que en el pueblo.

6.—La institución del compadrazgo entre los tepoztecos de la Capital

El sistema del compadrazgo continúa funcionando entre los tepoztecos en la ciudad. Cada uno de los tepoztecos entrevistados en la ciudad de México tenía compadres, padrinos y ahijados. Con una que otra excepción, los cambios que ha sufrido el compadrazgo re-

presentan una adaptación a la vida urbana, más bien que un rompimiento, o siquiera un debilitamiento del sistema.

Un cambio mayor en el compadrazgo en la ciudad es la desaparición de varios tipos de padrinos conocidos en el pueblo —a saber, el padrino de miscotón, el padrino de cinta, el padrino del evangelio, el padrino del escapulario, el padrino del Niño Jesús—. También se usa mucho menos el padrino de confirmación y el padrino de comunión. El sistema de compadrazgo se reduce en gran parte a los padrinos de bautizo y de matrimonio, asemejándose así, a la práctica católica original tal y como fue introducida por los primeros españoles y como es practicada hasta ahora en España.

Otro cambio importante es la decadencia del papel de padrino de bautizo. En la ciudad ya no se le consulta para la elección del padrino de confirmación, en los casos en que ocurre ésta. Además, en la ciudad no hay sacamisa, eliminando así el papel del padrino de bautizo en este ritual. La inexistencia de la sacamisa se debe probablemente a la falta de voluntad de las madres de permanecer en casa durante cuarenta días después del nacimiento de un niño, como se acostumbra en Tepoztlán. Otra adaptación a la vida citadina es el bautizo retrasado. En Tepoztlán se bautiza a los niños lo más pronto posible, con frecuencia cuando tienen apenas unos cuantos días, casi siempre antes de los tres meses. En la ciudad de México los bautizos en estas familias no se hacían durante 12 ó 18 meses, y algunas veces en varios años. Este retraso puede ser atribuído en parte a la menor tasa de mortalidad entre niños nacidos en la ciudad y a una menor ansiedad con respecto a la salud infantil.

Otro cambio interesante en la ciudad es la mayor frecuencia con la que se escogen parientes como padrinos. En Tepoztlán es raro encontrar parientes que son compadres. La mayoría de los tepoztecos lo consideran indeseable porque entra en conflicto con la noción básica de respeto y distancia social que debe existir entre compadres. En la ciudad, donde los tepoztecos se encuentran sin amigos, buscan los padrinos entre los parientes. Los lazos familiares se refuerzan de esta manera con los lazos del compadrazgo. Pero esto cambia el carácter de la relación del compadrazgo de una relación formal y ceremonial a otra más informal y personal. El modo de dirigirse la palabra entre compadres en el pueblo siempre es de "Ud.-Ud". En la ciudad es con frecuencia una mera continuación del modo de dirigirse la palabra que se ha usado antes de ser compadres. De esta manera, en la ciudad encontramos compadres que se hablan de "tú-tú", "Ud.-tú y "Ud.-Ud". El "tú-tú" se usa entre hermanos o hermanas que se han hecho compadres. El "Ud.-tú" se usa cuando se

vuelven compadres un tío y un sobrino. En la España rural encontramos que el sistema de parentesco es prácticamente idéntico a las formas urbanas en México.

Otro cambio más en el sistema en la ciudad es la costumbre según la cual un hombre o una mujer se ofrecen a ser padrinos antes de nacer un niño. En el pueblo uno siempre espera que se le pida de una manera formal. Ya que puede tomarse como un insulto rechazar un ofrecimiento de apadrinar, el efecto neto es el de reducir el control de los padres en el asunto de la elección. Las obligaciones de los padrinos hacia los ahijados y de los compadres entre sí, están definidas más clara y específicamente en el pueblo que en la ciudad. En la ciudad hay mucho más familiaridad entre los compadres, y un compadre puede pedir casi cualquier tipo de favor.

7.—Médicos y curanderos

Muchas familias tepoztecas en la ciudad todavía usan yerbas para cocinar y curar. En casi todas las casas particulares y en algunas de las vecindades crecen yerbas comunes, como la yerbabuena, santa maría, y manzanilla en los jardines y en las macetas. Las yerbas se usan para curar resfriados, dolores de cabeza, de estómago, de muelas, etc., de manera muy semejante a la de Tepoztlán; sin embargo, las familias de la ciudad tienden a depender más de medicinas de patente que las familias del pueblo. Enfermedades como el "mal de ojo" los "aires" y la "muina", para las cuales no hay medicinas de patente, se curan necesariamente con yerbas indígenas. En estos casos, es común que las gentes de la ciudad regresen al pueblo para curarse. Deberá notarse que, cuando otras enfermedades no responden a las medicinas de patente o al tratamiento médico, entonces a veces al enfermo se le lleva al pueblo para un nuevo diagnóstico y su curación. Un informante dijo haber sufrido de una parálisis parcial de la cara y de haber sido tratado sin éxito por varios médicos. Finalmente, un visitante de Tepoztlán lo diagnosticó como un ataque de los aires, a raíz de lo cual el paciente se fue al pueblo y se curó rápidamente mediante unas yerbas apropiadas puestas en una bolsa colgada de su cuello. La hija de otro informante tuvo un ataque de poliomielitis, y a pesar del tratamiento en el hospital, permaneció paralizada. En desesperación, su padre la llevó a Tepoztlán donde se le aplicaron una serie de baños en un temazcal. Según el padre este tratamiento produjo considerable mejoría. Algunas veces, con la esperanza de que los curanderos locales puedan mejor "comprender" la enfermedad, a una persona con una enfermedad incurable

se le lleva de la ciudad al pueblo, sólo para morir allá. De esta manera, no sólo va la gente del campo a la ciudad en busca de curación, sino que el proceso funciona también a la inversa.

Al considerar la estabilidad o el cambio en el modo de vida de los tepoztecos en la ciudad de México, es importante reconocer que los lazos entre las familias citadinas y sus parientes en el pueblo permanecen fuertes y permanentes para casi todas las familias citadinas estudiadas. Visitan al pueblo por lo menos una vez al año en ocasión del carnaval. Muchos van más seguido, para celebrar su propio santo, para asistir a la fiesta del barrio, a un entierro, o a la inauguración de un nuevo puente o escuela, para servir de padrinos de algún niño, o para celebrar un aniversario matrimonial, o el Día de Muertos. Los lazos con el pueblo no parecen debilitarse con el mayor número de años que se han pasado fuera de él. Al contrario, algunos de los más entusiastas y nostálgicos son los que han estado alejados del pueblo durante más tiempo. Muchos ancianos expresaron el deseo de volver al pueblo para morir. Algunos hombres, que han estado viviendo en la ciudad durante treinta años, todavía se consideran primero tepoztecos y luego mexicanos. El 56% de las familias estudiadas eran dueñas de una casa en el pueblo, y el 30% eran dueñas de sus propias milpas.

La proximidad de Tepoztlán, y la línea de camiones que ahora llega hasta el pueblo, facilitan la visita. A los jóvenes les agrada pasarse un fin de semana o un domingo en su pueblo. También hay algunas visitas de Tepoztlán, a amigos y parientes en la ciudad.

En años recientes, los tepoztecos de la ciudad han organizado un equipo de soccer y juegan contra el equipo del pueblo. La organización de un equipo en la ciudad significa que tepoztecos de colonias distantes tienen que reunirse; empero, la unidad de los tepoztecos con su pueblo es mayor que entre ellos mismos en la ciudad. La Colonia Tepozteca no ha estado funcionando durante muchos años, habiéndose disuelto por la actividad de facciones dentro de la organización.

8.—Conclusión

En resumen, este estudio ofrece nueva evidencia de que la urbanización no es un proceso simple, unitario, universalmente similar, sino que asume formas y significados diferentes, que dependen de las condiciones históricas, económicas, sociales y culturales prevalecientes. Las generalizaciones acerca de la urbanización deben tomar en cuenta estas condiciones. De nuestro estudio de tepoztecos que

viven en la ciudad de México, encontramos que los campesinos en México se adaptan a la vida urbana con mucho mayor facilidad que las familias campesinas en EE.UU. Hay poca evidencia de desorganización y desintegración,[5] de conflicto cultural, o de diferencias irreconciliables entre generaciones; muchas de las tendencias y características encontradas entre estos tepoztecos urbanizados se encuentran en oposición directa a las que ocurren entre familias campesinas urbanizadas en los EE.UU. La vida familiar sigue siendo fuerte en la ciudad de México. La unidad familiar y los lazos de la familia extensa aumentan en la ciudad, ocurren menos casos de separación y divorcio, no hay casos de mujeres e hijos abandonados, ni de personas que viven solas o de familias no emparentadas que viven juntas. La composición del hogar es semejante a los patrones del pueblo, excepto en que viven juntas más familias numerosas en la ciudad. Hay un aumento general del nivel de vida en al ciudad, pero las pautas dietéticas no se modifican grandemente. La vida religiosa en la ciudad se vuelve más católica y disciplinada; sin embargo, los hombres juegan un papel religioso menor y contribuyen monetariamente menos a la Iglesia en la ciudad. El sistema de compadrazgo ha sufrido cambios importantes, pero permanece fuerte. A pesar de que hay una dependencia mayor de doctores y medicinas de patente para curar las enfermedades, los tepoztecos de la ciudad todavía utilizan las curaciones a base de yerbas del pueblo, y en casos de enfermedad grave, algunas veces vuelven al pueblo para curarse. Las ligas con el pueblo siguen fuertes, y hay muchas visitas de un lado y otro.

Al considerar posibles explicaciones para los resultados anteriores, parecen ser más pertinentes los siguientes factores: *1)* La ciudad de México ha sido un centro político, económico y religioso importante para los tepoztecos, desde tiempos pre-históricos. El contacto con una cultura urbana, era una pauta antigua y ha continuado en el transcurso de la historia reciente. *2)* La ciudad de México es mu-

[5] Existe la posibilidad de otros tipos de desorganización que podría manifestarse en un nivel más "profundo". En relación a esto será interesante comparar los resultados de las pruebas Rorschach dadas a las familias tepoztecas viviendo en la ciudad, con los resultados de las obtenidas del pueblo de Tepoztlán. También deberá notarse que nuestros resultados para familias tepoztecas en la ciudad de México no significan que no hay "desorganización" en la ciudad de México como un todo. Una comparación entre los índices estadísticos del crimen, la delincuencia y el divorcio entre la población urbana y rural en México, muestra un índice mucho mayor para las áreas urbanas (véase José E. Iturriaga. *La Estructura Social y Cultural de México.* Fondo de Cultura Económica, México, 1951).

cho más homogénea que la mayoría de los grandes centros urbanos en los EE.UU., tanto en términos del predominio del catolicismo, como en los orígenes culturales de sus habitantes. Ni la ciudad de México ni la República Mexicana, han tenido mucha inmigración de otras partes del mundo. La población de la ciudad de México, por consiguiente, tiene lazos muy estrechos con el interior rural. *3)* La ciudad de México tiene tradiciones esencialmente conservadoras. En México, la mayoría de las revoluciones tuvieron su origen en el campo. La ciudad ha sido el refugio para las familias rurales bien colocadas cuyas posiciones locales eran amenazadas. *4)* La ciudad de México no está tan industrializada como muchas ciudades de EE.UU. y no presenta las mismas condiciones de vida. *5)* Los campesinos mexicanos viven en pueblos bien organizados que se parecen más a ciudades y villas que el patrón de asentamiento de campo abierto de los granjeros norteamericanos. *6)* Finalmente, Tepoztlán está cerca de la ciudad de México, no sólo geográficamente sino también culturalmente. Las semejanzas entre los sistemas de valores de la clase trabajadora y la clase media baja en la ciudad de México, y los de los tepoztecos, son, probablemente, mucho mayores que las que existen, por ejemplo, entre las familias de las regiones montañosas del estado de Arkansas y las familias de la clase trabajadora y media de St. Louis o Detroit.

En conclusión, debe enfatizarse que este estudio está todavía en su etapa preliminar, y por consiguiente, los resultados no son definitivos. El propósito principal ha sido el de indicar un proyecto de investigación que podría proporcionar datos válidos y fidedignos para la comprensión del proceso de urbanización.

Puede ser que Tepoztlán no haya sido la mejor elección posible para este tipo de estudio, por su proximidad a la ciudad de México. Puede ser también que Tepoztlán es un caso especial desde otros puntos de vista. Ciertamente necesitamos más estudios. Debiéramos tener estudios subsiguientes de inmigrantes a la ciudad del pueblo tarasco de Tzintzuntzan, estudiado por George Foster, del pueblo maya de Chan-Kon, estudiado por Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas, del pueblo zapoteco de Yalalag estudiado por Julio de la Fuente, para determinar hasta qué grado los resultados corresponden a los de Tepoztlán. También sería importante tener estudios comparativos de inmigrantes a la ciudad de México, no de comunidades antiguas y estables como Tepoztlán, sino de regiones de plantaciones, pobladas por trabajadores rurales pobres y carentes de tierra.

THE INDIAN PROBLEM IN CHILE

by Miguel León-Portilla

Sumario

El problema de la propiedad de la tierra entre los indígenas de Chile, da ocasión a presentar un esquema general de la situación de la población aborigen en dicho país. Los datos aquí ofrecidos acerca del número, distribución geográfica, actitud gubernamental y organismos que trabajan en relación con los indígenas de Chile, han sido recopilados por el Instituto Indigenista Interamericano, con la colaboración de los distinguidos indigenistas chilenos Dr. Alejandro Lipschutz, Prof. Álvaro Jara y Dra. Greta Mostny. La población indígena de Chile, más numerosa de lo que ordinariamente se piensa, requiere mayor atención de parte del gobierno de dicho país, particularmente en lo que se refiere al ya mencionado problema de la propiedad de la tierra. El autor de este trabajo, presenta la experiencia del indigenismo mexicano al respecto, señalando la posibilidad de una ley agraria que proteja a los campesinos indígenas impidiendo la enajenación de sus tierras. El Dr. Lipschutz, profundo conocedor del problema indígena en Chile, ha formulado también independientemente esta misma tesis en uno de sus libros más recientes.

La presente recopilación de datos, a la que se añade una blibliografía indigenista de Chile, está destinada a formar parte de una Guía General de la Población Indígena de América, que está preparando el Instituto Indigenista Interamericano. Siguiéndose un esquema semejante al que aquí se presenta respecto de Chile, se han recopilado datos aprovechando los abundantes recursos bibliográficos de la biblioteca del Instituto y contando para cada país con la colaboración de varios distinguidos indigenistas, como en el caso actual de los ya mencionados Lipschutz, Jara y Mostny. La propuesta Guía General de la Población Indígena de América, enriquecida con mapas y fotografías de carácter etnográfico, será presentada por el Instituto ante el IV Congreso Indigenista Interamericano que se celebrará a mediados de 1958 en la ciudad de Guatemala.

Introduction

Due to the fact that in Chile recently there have been some attempts to change the legal situation of the Indians of that country, by suppressing communal ownership of land, we feel that it is opportune to give our readers a general panorama of the situation of the Chilean Indian population. This will make it possible to understand in its entirety the tragic situation of many Indians in this country, whose problems are now aggravated by the danger in which the communal ownership of land is at present. If legal precautions are not taken —such as the inalienability of the lands, the Indians, lacking pre-

paration and defense, will sell their rural properties for insignificant sums, contributing in this way to the formation of great estates, which are so detrimental.

The following data on the Chilean Indians, presented in synthesis, form part of a General Guide to the Indian Populations of the Continent which is presently being prepared by this *Institute.* In the present case use has been made of all the sources to be found in the *Institute's* library, as well as data resulting from the investigation carried out by Prof. Alejandro Lipschutz and Mr. Álvaro Jara of the National Indian Institute of Chile, and by Dr. Greta Mostny of the National Museum of Natural History.

We shall follow here the same method by which we propose to present the panoramic picture of the various Indian groups in each country in America. When the compilation is finished, the reports about each country, tegether with various maps and photographs of an ethnographic type, will be published in a book being prepared by the *Institute* for presentation at the IV Interamerican Indian Congress, which will take place in Guatemala City in 1958. The compilation of data will be presented in the following outline:

1) Total population of the country; *2)* Indian population; *3)* Geographic distribution of principal groups; *4)* Government attitude toward the Indians; *5)* Other Institutions which work among the Indians; *6)* The problem of land ownership; *7)* Brief Indianist bibliography of Chile.

1.—Total Population of the Country

5,916,078 (12th National Census, 1952).

2.—Indian Population

a) According to the figures of Rosenblat, *La Población Indígena y el Mestizaje en América*, Buenos Aires, 1950, T. I., p. 21: 130,000 Indians.

b) According to the Chilean Labor Ministry (1950) approximately 240,000 Indians, including the mestizos who share their way of life.

c) According to the 1952 National Census: 127,151 Araucanos. (Dirección General de Estadística, *XII Censo General de Población y de Vivienda 1952*, Santiago, 1953). Nevertheless, this figure refers exclusively to those Araucanos who are living in the agrarian Indian communities in the South of the country.

There are no reliable data on the number of Araucanos who live outside these Communities. According to the data gathered by the Capuchin Fathers who work in the field of education among the Araucanos, their total number is not less than 250,000.[1] There exists no reliable information on the Indians in the North of the country.

3.—Geographic Distribution of the Principal Groups

a) *Northern region*

In the provinces of Tarapacá and Antofagasta: Quechuas and Aimarás, in small dispersed groups with some surviving Atacameño elements. In the coastal zones of the provinces of Atacama and Coquimbo: insignificant remains of the Changos or Urus, Spanish-speaking. About the numbers of these two groups there is no data whatsoever; but their number in any cases is very small.

Brief Bibliography:

BENNETT, WENDELL C., "The Atacameño", *Handbook of South American Indians*, Vol. 2, 1946, pp. 599-618.

BIRDS, JUNIUS B., "The Historic Inhabitants of the North Chilean Coast", *Ibid.*, Vol. 2, 1946, pp. 595-597.

KELLER, CARLOS R., *El Departamento de Arica*, Santiago, 1946. (With data on the Indian population.)

LA BARRA, WESTON, "The Uru-Chipaya", *Handbook of South American Indians*, Vol. 2, 1946, pp. 575-585.

MOSTNY, GRETA ET. AL., *Peine, un Pueblo Atacameño*, Publ. Nº 4 del Instituto de Geografía de la Universidad de Chile, Santiago, 1954.

INTERNATIONAL LABOR ORGANIZATION, *Poblaciones Indígenas*, Ginebra, 1953.

b) *Central or Mestizo Zone*

Several thousands of Araucanos have immigrated in the last few years from the South, especially to Santiago. In official statistics, generally, they do not appear as Indians.

c) *Southern Region*

Araucanos (see 2 c.): Mapuche group: 110,000 inhabitants more or less, living between the Imperial and State rivers; Huilliche group:

[1]Private information kindly supplied by Father Juan de Forchheim.

15,000 individuals more or less, living to the south of the Imperial river.



Araucan Indian woman.

Brief Bibliography:

BARRIENTOS, R., JUVENAL, "Antropología Constitucional de 116 Araucanos actuales de Temuco y sus alrededores", *Revista del Museo Histórico Nacional de Chile*, Año I, Nº 3, 1939, pp. 270-418.

BRAND, DONALD D., "A brief History of Araucanian studies", *New Mexico Anthropologist*, 5 (2) Albuquerque, 1941, pp. 19-35.

"CONTRA LA ERRADICACIÓN DE LOS ARAUCANOS", *Boletín Indigenista*, Vol. XII, Nº 3, México, 1952, pp. 238-246.

COOPER, JOHN M., "The Araucanians", *Handbook of South American Indians,* Vol. 2, 1947, pp. 687-759.

GUEVARA, TOMÁS, *Historia de la civilización de Araucanía,* 3 Tomos, Santiago, 1898-1902.

LATCHAM, RICARDO, "La Organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos", *Public. del Museo de Etnol. y Antropol.* (Santiago), T. 3, 1924, pp. 245-868.

TITIEV, MISCHA, *Araucanian Culture in Transition,* Occasional contributions from the Museum of Anthropology of the University of Michigan. Ann Arbor, 1951, XII, 164 pp.

d) *Magallánica Region*

Group of Fueguino Indians: there remain only very small nuclei in the process of complete extinction, i.e.: 62 Alacalufes (or Halakwulup) and 11 Yamanas (frequently wrongly designated as "Yagán"); no Onas are mentioned. (1952 National Census, see *Report,* etc., p. 3).

Brief Bibliography:

EMPERAIRE, J., *Les Nomades de la Mer,* Gallimard, París, 1955.

LIPSCHUTZ, A., MOSTNY, G., and ROBIN L., "The bearing of ethnic and genetic conditions on the blood groups of three Fuegian tribes", *American Journal of Phys. Anthrop.,* N.S., V. 4, Nº 3, 1946, pp. 301-322.

LIPSCHUTZ, ALEJANDRO, ET AL., "Physical characteristics of Fuegians. An analysis aided by photography", *American Journal of Phys. Anthrop.,* N.S., V. 5, Nº 3, 1947, pp. 295-322.

LIPSCHUTZ, A. y MOSTNY G., *Cuatro Conferencias sobre los Indios Fueguinos.* Edic. Geográfica de Chile, Santiago, 1950.

MOSTNY, GRETA, "Transculturación de las Tribus Fueguinas", *América Indígena,* Vol. X, Nº 3, 1950, pp. 221-231. (Extract, Chap. 2, previous book.)

OYARZÚN, AURELIANO, "Los Onas o Selkman de la Isla Grande de Tierra del Fuego", *Revista del Museo Histórico de Chile,* Año I, Nº 4, 1939, pp. 453-482.

SOLARI YRIGOYEN, HIPÓLITO, "Una visita a los indios de la Tierra del Fuego", *América Indígena,* Vol. XVI, Nº 4, 1956, pp. 303-308.

4.—Government Attitude Toward the Indians

a) *Indianist Legislation*

The *Interamerican Indian Institute* in accordance with recom-

mendation XLIII of the Closing Act of the Congress in Patzcuaro, Mich., Mexico, charged Prof. Álvaro Jara with the compilation of the Indianist legislation of Chile. This study was published in 1956 with extensive introduction: *Jara, Álvaro: Legislación Indigenista de Chile,* Special Editions of the Interamerican Indian Institute, Mexico, 1956. On this subject, see also the following woks:

GUEVARA, SERGIO y EYZAGUIRRE, RAFAEL, *Historia de la Civilización y legislación indígena de Chile,* Santiago, 1948.

LIPSCHUTZ, ALEJANDRO, *Comunidad Indígena en América y en Chile,* Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1956, (Basic work with firsthand data and commentaries. See review in *América Indígena,* Vol. XVI, pp. 355-59).

Bibliography on Indian legislation of historic interest:

Manifiesto para explicar al público una solicitud presentada al Excmo. Presidente de la República Sr. don Manuel Montt, por todos los Caciques del depto. de Osorno, Santiago, 1894.

BENNETT, CARLOS A., *Estudios sobre la legislación relativa a los indígenas,* Santiago, 1899.

DÍAZ, J. PEDRO, *La raza indígena ante el congreso. La interdicción y radicación. La ley en proyecto, sus deficiencias y omisiones,* Valdivia, 1908.

MARDONES, M., MANUEL, *Apuntes sobre las leyes especiales de indígenas,* Santiago, 1908.

TORREALABA, Z. A., *Tierras del Estado, radicación de indígenas, apuntes para la nueva legislación, proyecto de la ley para constituir la propiedad en las provincias australes,* Santiago, 1908.

URRUTIA ZAÑARTU, ALEJANDRO, *Consideraciones sobre legislación actual indígena.* Chillán, 1903.

b) *National Indianist Organizations*

Indianist Institute of Chile, c/o Institute of Experimental Medicine. (Address: Av. Irarrázaval Nº 849, Santiago.)

Department of Indian Affairs, under the Ministry of Labor. (Address: Teatinos Nº 254, Santiago.)

c) *Membership in the Interamerican Indian Institute*

Unfortunately to date Chile is the only American country with an Indian population which has not signed the International Act of Pátzcuaro.

5.—Other Institutions which work among the Indians

Corporación Araucana. (Address: c/o Department of Indian Affairs.)

Sociedad Unión Araucana Galvarino. (Address: D. José Inalaf, Av. Einstein N° 785, Santiago.)

Capuchin Fathers, educational work. (Address: Bishop of Araucanía, Monseñor Guido Beck de Ramberga, *Villarica*, Chile).

Dominican Nuns, school and home arts work. (Address: c/o Bishopric of Villarica.)

Santa Cruz Nuns, school and home arts work. (Address: c/o Bishopric of Villarica.)

Various Protestant Missions of the U.S.A. (Address of the Director in charge: Mr. David Lawry, Casilla 69, *Nueva Imperial.)*

6.—The problem of land ownership

After having thus shown this panoramic view of the Indian population of Chile, indicating the data that we have been able to compile with the colaboration of Chilean specialists of the prestige of Dr. Lipschutz, Prof. Jara, Father Forchheim and Dr. Mostny, we would like to briefly note two points which clearly indicate the tragic situation of the Chilean Indian population.

The first is that of the rapid disappearance of some groups, particularly those mentioned in the third point, section d), or those who live in the Magallánica region. Álvaro Jara, in his introduction to the previously mentioned *Indianist Legislation of Chile*, published by this *Institute*, demonstrates with figures the frightful demographic decrease of these Indians:

> "From 7,000 or 9,000 Indians, calculated by different authorities in the last quarter of the last century, the three groups had decreased to 180 individuals, more or less, in 1947. In the census taken in 1952 there appeared only 62 Alcalufes, 11 Yámanas, no Onas.
>
> "The Fuegian Indians did not enjoy protective legislation and there is no longer time to think about it. It would be like a useless epitaph."[2]

The situation of these Indian groups is a symbol of the abandon in which the aboriginal population of Chile has lived. It is true that

2 Jaro, Álvaro, *Legislación Indigenista de Chile*, Interamerican Indian Institute, México, 1956, p. 22.



Yaman Indian woman of Tierra del Fuego. *Photo Hipólito Solari Yrigoyen.*

this process, responsible for the almost total disappearance of some Indian groups, has occured not only in Chile. In Mexico, where the Indianist movement has achieved a very considerable development, principally since the Revolution, we have the case of the Seris of the Isla del Tirubón (Shark Island), in the Gulf of California and that of the Lacandons who live on the banks of the Usumacinta River in Chiapas, and who during the second half of the past century

numbered several thousand, and at present have decreased to no more than 200 individuals.

Secondly, and with reference to a report published by the District Attorney of the Court of Appeals of Temuco, Sr. León Erbetta Vaccaro, directed toward changing the legal status of the Indian lands, we will present in resumé only the data already published in the information organ of this *Institute*, "Boletín Indigenista".[3]

Referring to the nature of the Indian problem, the Attorney General stated that it has its origin in the land question. He said that an erroneous standard had been followed in giving the Indian possession of great quantities of land, which are badly exploited because the Indians are not capable of making the lands produce; all this with grave detriment to the national economy, since it affects a zone of great productivity like Cautín and the surrounding area. The State has turned over some 500,000 hectares of agricultural land of superior quality, the location of which, on the outskirts of cities and towns of La Frontera, has given rise to the name, "Iron Rings".

At the end of his report, from which only some of the principal ideas are presented here, the District Attorney of the Temuco Court presents the measures necessary, according to him, to solve the problem. Here in resumé are the modifications which he recommends:

> "Incorporation of the Indian group into the common legislation, not excluding it from the payment of taxes or tributes which burden the rest of the citizenry. Division of the present Indian communities should be made at the request of a single interested person or by order of the corresponding Judge of Indians. With the property registered within the common law, obtain credit help for implements, seeds, equipment, fertilizer and livestock through the State Bank or other institutions. Once divided the communities, prohibit the transfer of the plots, at least for a period of five years. A sufficient number of surveyors should be designated, under the direct vigilance of the Judge of Indians and the Supreme Court, acting through the Temuco Court of Appeals. A maximum term of five years should be fixed for the Judge of the Indians to divide the present communities, creating in addition Indian tribunals for Nueva Imperial and La Unión. Effective incorporation of the Indian into the culture, national life and production through the establishment of rural schools in the territory of the areas to be divided, with technical, agricultural and industrial education, and granting of scholarships for men and

---

[3] See *Boletín Indigenista*, Vol. XV, No. 4, December, 1955, pp. 340-343, as well as Vol. XVI, Nº 1, March, 1956, p. 38

women in the secondary schools and special teaching for the best students of those schools."[4]

Once more and by way of objective commentary with respect to the report of the District Attorney of the Temuco Court, we would like to say, concentrating our attention on the problem of communal ownership of the land, that even though the disappearance of this form of ownership may bring advantages in certain cases, this could only take place when the Indians to whom this land is distributed individually are not allowed to sell their plots. This legal prohibition to transferring the land distributed is inherent to the Mexican ejidal system, which has solved, at least in part, the situation of thousands of Indians and Mexican farmers who have seen themselves deprived of any kind of property

Summarizing here the experience of Mexico, we would like to note that since pre-Hispanic times, and above all in the operation of the Nahuatl system of the *calpulli*, there has existed among the Indians communal ownership of land. The Laws of the Indies respected and strengthened this system of ownership during the Colony, thus succeeding in conserving for the Indians at least a real and effective right to some of their lands.

Later, during the Republic period, the situation in some ways worsened. The idea —to all appearances right— of considering the Indian endowed with equal rights and obligations as the rest of the population, ignored their peculiar cultural heterogeneity and resulted in the suppression, by the law of June 25, 1856, the traditional system of communal ownership of the land. The fatal consequences of this were not slow in making themselves felt. Concisely they are described in the important decree of January 6, 1915, promulgated in the city of Veracruz by the then Commander in Chief of the Constitutional Army, Don Venustiano Carranza. As stated there clearly:

> "One of the greatest causes of misery and discontent among the agricultural population of this country has been the deprivation of the lands of communal or apportioned ownership, which had been conceded to it by the Colonial Government as a means of assuring the existence of the Indian class, and which, under the pretext of complying with the law of June 25, 1856 and other legislation which ordered the division and conversion to private property of those lands among the population of the towns to which they belonged, put these lands in the power of a few speculators... The Indian villages, deprived of land, water and for-

[4] *Boletín Indigenista*, Vol. XV, Nº 4, December, 1956, p. 342.

ests. . . and the rural property of the rest of the country concentrated in the hands of a few, there has remained no other recourse for the great mass of the farm population, in order to supply themselves with the necessities of life, than that of selling their labor for an insignificant amount to the powerful landholders, with the inevitable result being the state of misery, abjection, and, for all practical purposes, slavery in which this enormous quantity of workers have lived and still live. . ." [5]

We believe the experience of Mexico is also valid for other countries of Latin America, in which, as is the case in Chile, the problem of communal ownership of the Indian lands is being presently debated. The distinguished Chilean Indianist, Professor Alejandro Lipschutz, referring in his last book, *La Comunidad Indígena en América y en Chile*, specifically to the problem which we are taking up, and concretely the report of Temuco, notes succintly what are the tragic consequences of the suppression of communal ownership of the land:

"The practice of division, where it has been carried out, teaches us that the division is followed, here in Chile as well as in other parts of the Contiment, by the loss of title, the impoverishment of the ex-communal property holder, his transformation into a tenant or peon. . ." [6]

And a little farther on in this same book, Lipschutz accepting the thesis we propose, based on the experience of Mexico, states:

"We need a new agrarian law such as Mexico has, and which recognizes the *Indian community in perpetuity*. That is to say, it recognizes "rights . . .over agrarian property. . . *inalienable, unrescindable, unattachable, and untransferable*", as can be seen in Art. 138 of the Mexican Agrarian Law. . ." [7]

There still remains much to be said about the way in which the Indian farmers should be helped to make their land productive within the communal or ejidal system. Nevertheless, this would take us very far from our subject. We note only the fact that in the case of Chile, as in that of the other American countries with a high percentage of Indian population, there is lacking Indianist action of an

---

5 *Codificación de los Decretos del C. Venustiano Carranza, Primer Jefe del Ejército Constitucionalista*, Imp. de la Sría. de Gobernación, México, 1915, pp. 151-152.

6 Lipschutz, Alejandro, *La Comunidad Indígena en América y en Chile*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1956, p. 183.

7 *Ibid.*, p. 189.

integrated type, based on a scientific knowledge of the necessities and aspirations of the groups in which an attempt is being made to raise the standard of living. For this reason we hope that also in Chile the Indian problem is finally beginning to be attended to effectively. A first step in this direction will be taken when Chile joins the International Agreement of Patzcuaro, origin of the Interamerican Indianist movement. In addition, supplying the Indianist Institute of Chile with the necessary means for working in the Indian communities in an integrated and effective way.

7.—Brief Chilean Indianist Bibliography

CAÑAS MONTALVA, RAMÓN y RIGOBERTO IGLESIAS, *El Problema Indigenista en Chile,* Report of the Indianist Institute of Chile to the Third Interamerican Indianist Congress. La Paz, 1954.

FARON, A., "The Natural and Cultural Setting of the aboriginal Picunche". *Ethnohistory,* Vol. 2, Nº 2, 1955, pp. 133-150.

FARON, L., "Araucanian Patri-organization and the Omaha system". *American Anthrop.,* Vol. 58, Nº 3, June, 1956, pp. 435-456.

——, *The Acculturation of the Araucanian Picunche During the First Century of Spanish Colonization in Chile, 1536-1635.* Columbia University, 1956.

GUEVARA CALDERÓN, SERGIO, y EYZAGUIRRE ECHEVARRÍA, RAFAEL, *Historia de la civilización y legislación indígena de Chile,* Imprenta de Carabineros, Santiago de Chile, 1948.

IBÁÑEZ G., JUAN "La alimentación de los aborígenes de Chile". *Revista de Medicina y Alimentación,* T. II, III, 1937, pp. 337-396, 15-26.

INALAF NAVARRO, JOSÉ, *Rol Económico, Social y Político del Indígena en Chile,* Dirección General de Prisiones, Imp. Santiago de Chile, 1945.

JARA, ÁLVARO, *Legislación Indigenista de Chile.* Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano. México, 1956.

LIPSCHUTZ, ALEJANDRO, "La Propiedad Indígena en la Legislación Reciente de Chile", *América Indígena,* Vol. VIII, Nº 4, 1948, pp. 321-326.

——, *La Comunidad Indígena en América y en Chile,* Colección América Nuestra, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1956.

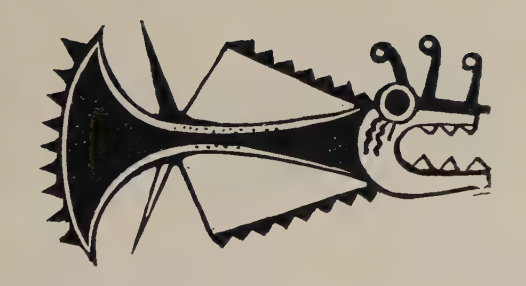
LOOSER, GUALTERIO, "Esbozo de los Estudios sobre los Indios de Chile", *Revista Universitaria* (Catholic University of Chile), Año XXXIX, Nº 1, 1954, pp. 109-149.

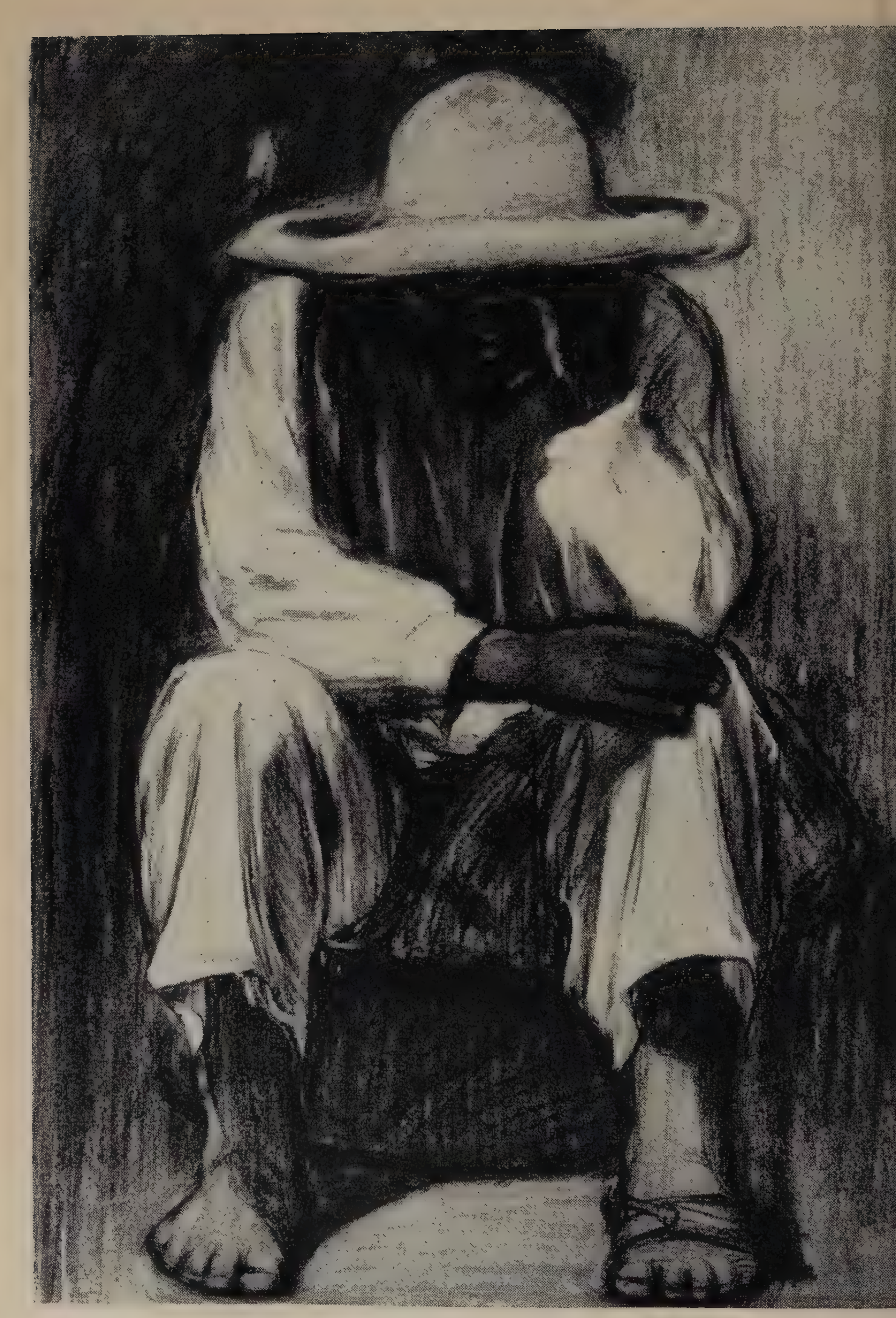
PLATH, ORESTE, "Algunos Aspectos de la Tecnología Araucana", *América Indígena,* Vol. XV, pp. 97-107.

ROSEMBLAT, ÁNGEL, *La Población Indígena y el Mestizaje en América.* 2 vols. Editorial Nova, Biblioteca Americanista, Buenos Aires, 1954.

RUBIO, FUENTES A., "Entre el Pacífico y los Andes", *Noticiario Indigenista Español,* Nos. 5 & 6, May-June, 1956, pp. 1-6.

VÁZQUEZ, EMILIO, "Panorama de la Educación Rural en los Países Andinos", *América Indígena,* Vol. XIV, pp. 253-270.





Indio Triste. *Cuadro original de Francisco Goitia.*

PROCESS OR COMPULSION

THE SEARCH FOR A POLICY OF ADMINISTRATION IN INDIAN AFFAIRS

by D'ARCY MCNICKLE

Sumario

El autor de este artículo presenta la situación actual de los indígenas norteamericanos en relación con la política seguida por la administración pública de los Estados Unidos. Para esto ofrece una visión de conjunto del movimiento indigenista en dicho país.

Señala particularmente el hecho de que, con algunas excepciones, no se ha penetrado a fondo en la naturaleza del problema indígena en los Estados Unidos. El problema surge del hecho de que los indios reciben de un modo o de otro la influencia de los patrones de vida norteamericanos. Surgiendo así un complejo proceso de aculturación, puede decirse que los indios han adoptado muchos aspectos de la cultura material de la mayoría de la población norteamericana de cultura occidental. Conservan sin embargo, una gran riqueza en lo que se refiere a su cultura intelectual de origen precolombino, concretamente en lo referente a sus creencias, costumbres en el matrimonio, ideas estéticas, etc.

El planteo del problema deberá hacerse, según el autor de este artículo, suprimiendo todo intento de forzar a los indios a abandonar todo lo que hay de valioso principalmente en su cultura intelectual, e incrementando más bien de un modo natural el proceso de aculturación, sin destruir los valores indígenas que prevalecen aún y que sirven de apoyo a la seguridad y confianza que el indio debe tener en sí mismo. Un desarrollo científicamente planeado del proceso de aculturación, podría constituir entonces la base de una política acertada en la administración de los asuntos indígenas en los Estados Unidos.

In a recent Congressional hearing a Western Senator, giving his views about dealing with the American Indians, declared: "Do not congregate them in a reservation and hope to bring them out of this thing... The way to get a man to take care of himself is to turn him loose and let him take care of himself."

Approximately the same time, a leader of one of the Apache Tribes in New Mexico spoke his mind: "The people in Government have changed, but the philosophy is the same. In the old days, they tried to destroy our people with guns. Today, some people in Congress and in the Department of the Interior would destroy our people with laws which divide us, endanger our property, and violate the provisions of our sacred treaties."

A Congressional subcommittee, looking into Indian affairs recently, expressed uneasiness that "Apparently no law enacted in the field of Indian affairs has had the effect of stimulating Indians, as a group, to make an active effort to end Federal wardship." And yet another Indian leader observed: "Congressional leaders believe that Indian problems can be solved by legislation... We disagree."

Here in these quotations is posed the whole complexity of the relationship between the United States and the Indian people: A relationship usually described as that of trustee and beneficiary. The questions surrounding Indians are usually so remote from common experience in the United States, and the positions taken by the parties involved are often so irreconcilable, most citizens do not pursue a role of inquiry. They are satisfied to leave the questions in the hands of official agencies.

If the people of the United States had all the facts in hand, they might not feel entirely comfortable about actions which have been taken in their name. They migth wonder whether the officials responsible for Indian affairs have a clear vision of their responsibility.

To start with a specific incident. In the 83d Congress, First Session (1953), a Resolution (No. 108) was adopted, stating that "it is the sense" of the Congress that at "the earliest possible time" the Federal Government shall terminate its special responsibility for Indians, and it further directed the Secretary of the Interior to submit legislation putting into effect a policy of termination for certain named tribes.

In response to this mandate, legislation was introduced in the Second Session of the 83d Congress (1954), and in due course hearings were held on these bills. The question was asked by a spokesman for one of the affected tribes whether the bill in question would not, in effect, nullify the treaty which the tribe had entered into with the United States. If nullification should result, the Indian spokesman tried to say, the rights of the tribe would have been forfeited.

Two spokesmen answered for the Bureau of Indian Affairs —an administrative officer and an attorney: both gave their solemn assurances that it was not their intention to affect the status of any treaty. The presiding Senator nodded gravely, agreeing with the administrative officer and the young attorney. These were intentions; as intentions they were acceptable.

Whether some future Court, sitting to determine whether the affected tribe still had a treaty right to enforce against the United States, would accept, as a guide to action, intentions expressed by an admi-

nistration officer and a lawyer in 1954, offers boundless opportunity for speculation. In cold logic, one must acknowledge a doubt as to whether these public officials could see that far ahead into the clouded future.

This brings us back to the question, how well do our responsible officials understand what they are doing?

The Constitution of the United States reserves to the national government exclusive responsibility and authority in the field of Indian affairs. In other words, all citizens have a responsibility to see to it that justice and equity are accomplished in dealing with the Indian people.

At one time, an Indian tribe could not sue the United States without obtaining prior consent of the Congress, and the Congress could and did stall Indian claims year after year until tribal claimants were brought to despair. The situation was changed in 1946, when, by Act of Congress, the Indian Claims Commission was created with authority to hear all claims of Indian tribes and within a period of ten years bring in judgments. The bases of complaint on which tribes may bring action include acts of malfeasance and misfeasance and "unconscionable dealing".

Before this tribunal at the present time are pending several hundred claims in which Indian tribes are seeking redress for damages to property or civil rights resulting from actions taken in the past by officials, including elected officials. Moreover, the Indian Claim Commission Act provides that when the Commission expires in 1956, Indian tribes may go directly into the Court of Claims for damages sustained subsequent to passage of the Act. The people of the United States are therefore exposed to the threat of paying for blunders committed in the name of Indian affairs administration.

Even if there were not these Constitutional and legal liability reasons for being concerned about Indian affairs, there are moral questions involved which the people of the United States should understand.

When Mr. Clarence Wesley, the Apache leader referred to in the second quotation above, spoke of "sacred treaties", he was not being rhetorical. The Indian tribes or nations were separate and distinct societies before Europeans came among them. They had their systems of laws and their codes of behavior handed down to them from time immemorial. They did not depend upon grants from the European kings for powers of self-government. Neither did they depend upon the nations which took rise in the new world for the right to own their land or to govern themselves. This is the view officially re-

cognized and promulgated by the Courts of the United States, beginning with Chief Justice Marshall in *Worcester vs. Georgia.*

Because of this view, the justification for placing authority and responsibility in the field of Indian affairs in the national government becomes apparent. It would have been a tactical error not to have centralized this authority and to have left the Indian tribes in a position of not recognizing the priority of the United States government. At the time of the Constitutional Convention, there was reason to believe that England, and possibly Spain, were trying to win allies among the Indian nations by entering into agreements with them.

The moral issue involved in our days is whether treaties made in good faith, at a time when the nations was considerably less effective in world affairs than it is now and needed the Indian tribes on its side rather than on the side of a foreign power, may now be abrogated when the United States is all-powerful and may do as it pleases.



Navajo Indians of Window Rock, Ariz.—*Photo U. S. Indian Service.*

The answer to Mr. Wesley must be that treaties, whether with Indian tribes or with other parties, have the status of law and, until terminated by mutual agreement of the parties, should have the support of the government and should not be derogated because they happen to stand in the way of a plan of action of the legislative or executive branch of government.

Anyone who has been aware at all of recent proposals in the Congress and in the Administration must have become familiar with some of the language of these proposals. Mention is made of "liberating" the Indian; "turning the Indian loose"; "emancipating the Indian"; "terminating trusteeship restrictions", etc. These are good words, calculated to give the impression that the Indian status has been an obnoxious one, comparable perhaps to the status of the Negroes prior to the Emancipation Proclamation, and that what is intended now is to right old wrongs. The record is clear about this, and there should be no reason for ambiguity.

Indians did not get their lands as a gift from the United States. Indian reservations are not segregated ghettos, and are not concentration camps, though many popular writers and even some speakers in Congress convey the impression that an Indian reservation is a noisome place. It is true that Indian reservations are usually neglected and present a sorry spectacle to the casual visitor. This is not the fault of the Indians.

The misleading statements about Indian reservations arise in many cases out of honest ignorance of the Indian situation. In other cases, the attack on the reservations can be seen as part of a strategy designed to reduce tax-free lands, including Federal land holdings, in the several Western states. In still other cases, the Bureau of Indian Affairs is the real target of attack; if the need for the Bureau's protective function with respect to Indian lands can be reduced by discrediting the reservations as places to live, the Bureau can be eliminated.

For many reason the Bureau of Indian Affairs is vulnerable. It costs each year a mounting sum of money to operate. It seems never to complete its task. In an earlier day it gave rise to scandalous incidents of mismanagement, and the aura of scandal has been hard to dissipate, even though the Bureau of the present day is manned entirely by Civil Service employees and the professional standards set up in the various technical branches are comparable to any branch of state or Federal government.

In the Bureau's defense, it should be remarked that frequently the attacks on the Bureau are for failures of policy laid down by Congress and pursued assiduously by the Bureau. On the other hand, the Bureau is not attacked for its significant failure to define the nature of its task and to develop appropriate working methods. The Bureau did not spring fully formed from a prior decision to create such an institution. No objectives were enunciated, no rules of procedure laid down. The early Acts of Congress dealing with

Indian matters were limited to defining relationships between the United States and the tribes, guaranting Indian Boundaries, and establishing policy for the quieting of Indian title in land.

Following the Indian Removal Act of 1830, when tribes on the Eastern seaboard were moved west of the Mississippi River, a great number of treaties were adopted, usually providing for payments of annuities, lump-sum awards, rations, and other benefits. These treaty conditions plunged the United States, without any master plan or forward looking, into a fiduciary role which ultimately resulted in the regulation of the internal affairs of Indian tribes and even of families. The United States even got into tribal politics by deposing antagonistic head men and replacing them with secondary leaders amenable to actions proposed by the United States.

By this process, a process of inadvertence, the United States assumed the role of the authoritarian *pater familias*, a role that was not comtemplated by the Constitution or by the decisions of John Marshall. The Bureau of Indian Affairs became in time a strange machine, built up of many pieces, containing many cogwheels no longer engaged with the driving shaft, which was expected to remake Indian life. While this machine grew, the simple and once effective social engines represented by the Indian tribes remained relatively idle and in some cases became obsolescent.

As one looks closer at Indian reservations, looks beneath the obvious appearance of neglected resources and run-down physical installations, one can see failure of a more disturbing kind. The Bureau cannot be blamed for letting roads go to pieces when it is not granted maintenance money. But the Bureau, or rather the chain of command responsible for the development of policy in this field, most certainly can be blamed for the failure to work constructively with people.. That is the cardinal failure, a failure which will not be solved by adopting a new batch of laws.

The alternative to extermination of the Indian people is obviously a plan to bring them into a functioning relationship with the rest of the population. The notion of such a plan is by no means a new one, since it was voiced by such men as Henry Knox, first Secretary of War, and by Thomas Jefferson. Numerous fumbling efforts have been made to put such a plan into operation. Examples of this effort were the General Allotment Act of 1887, which authorized the individualization of tribal property; the establishment of large boarding schools at places remote from the reservations, for the forced acculturation of the children of the tribes; and various efforts to

convert hunters into agriculturists under dubious conditions of climate and soil.

Great expectations were placed in these efforts at the time they were launched. The fact that hopes were based on misjudgments and failed to materialize, gives us no assurance that we have learned from these mistakes. Quite possibly programs assiduously pursued today are based on just as faulty judgment and inadequate information. At the moment, for example, there is a determination to place all Indian children in public schools as a quick and sure way of helping them to adjust to American society. Since many Indian children enter school without any knowledge of English, and come under the care of teachers who have had no experience in working with non-English-speaking children and have no knowledge of the culture out of which the children come, it may not be unreasonable to question whether the public schools will accomplish what is expected of them in the degree to which it is expected.

Basically, there has been in Indian affairs administration a failure to recognize the nature of the problem. Lacking this understanding, the Bureau, with one exception, has never gone to Congress with an over-all definition of policy and with proposals in the form of legislation to put the policy into operation .

The exception occurred in the Franklin D. Roosevelt administration, when a program of conserving and developing Indian resources and of utilizing native institutions as carriers of culture change was adopted as the official policy of the then Commissioner, John Collier. The Indian Reorganization Act adopted in 1934, was the implementing legislation for such a policy. There is not time here to review the courses of action proceeding from that policy and the supporting Act of Congress. For our present purposes, it is important to know that the 1934 Act has been under heavy fire in recent years, and it will be repealed, piece by piece, or outright, unless the significance of that policy and that legislation are better understood.

In 1928 the report of the Meriam Survey, based on an extensive field investigation, found that Indians were poor in health, poorly educated, and had not made adjustment to American society. This finding has remained one of the constants in the Indian situation for almost thirty years.

The Indian Reorganization Act proposed a program of action designed to alter the conditions reported. The program was not allowed to persist, and today makeshift remedies are being applied in efforts to salvage public responsibility. These efforts include a program to remove Indians from their reservation homes to industrial

urban areas, without a corollary investigation of the readiness of Indians to move away from the psychological security offered by the reservation home into situations which offer temporary economic refuge. In the same category are the bills recently introduced in Congress, some of which have been adopted into law, to withdraw Federal supervision over trust property and to transfer services formerly rendered by the Bureau of Indian Affairs to other agencies of government.



Navajo Indians at the Navajo Tribal Council House.—*Photo U.S. Indian Service.*

These are gestures which proceed from anxiety over the cost of administering Indian affairs, and from a determination to solve the Indian problem by scattering it to a multitude of agencies where it will be less conspicuous —a kind of sweeping under the rug of untidy bits of public business. The basic problem remains, and the basic strategy of attack remains to be formulated. The problem has to do with the adjustment of a people. That is, it has to do with a process known academically as acculturation: The way in which people change their living habits, the values they place on aspects of living, and the goals they set for themselves.

When two peoples of different origins and different habits of

behavior meet, certain consequences result. If one of the meeting parties possesses steel tools and the other party has only tools of stone and wood, the chances are that stone and wood will give way to steel. When it comes to less substantial objects, such as systems of belief, marriage customs, dress styles, or standards of beauty, there is less certainty about which is superior. There are no standard measurements to determine whether a ring in the nose is of a higher order than rings worn in the ears.

It is easy to assume that because material objetcs such as steel tools, gunpowder, and whiskey have been adopted by a group of people, all of the things that accompanied the steel tools, but which remain in the realm of the insubstantial, have also been adopted. The Indians were quick to adopt the material goods of the Europeans. It remains quite uncertain as to the extent to which the immaterial beliefs and judgments of the Europeans have been adopted.

In fact, there is evidence that Indian have clung tenaciously to their own value systems, beliefs, and customs. Why should they not? In many cases the kind of relationships which exist within the family and between persons in the same community, the kind of ethical behavior which Indians observe in their dealings with each other, their attitudes towards violence as a means of settling problems of existence, were adequate to their needs and indeed superior to the ways of the Europeans.

So long, however, as Indians adopt the ways of the white man only in part, they remain out of the general society and do not participate in it. The problem becomes one of finding ways of increasing the area of adjustment and of accomplishing adjustment without destroying those parts of Indian life which are still functioning and which convey to the Indian a feeling of security in his own personality. Theoretically, it should be possible to devise methods which will accomplish the transition desired and not destroy the usefulness of the individuals involved.

Translating this theory into administrative policy and schemes of action is a challenge not only to the United States in its dealings with the Indians, but to the Western world as a whole, in its endeavors to transmit its technical skills to the people in the so-called undeveloped areas of the world —areas, incidentally, which may be undeveloped in a technological sense, but may be and doubtless are inhabited by people who will resist self-appointed arbiters of their future.

The challenge may be stated in this way: Can a political democracy, which is organized to permit its participating citizens to enjoy

freedom of conscience and action, extend its scope to include citizens who, because they live differently, are not fully participating? How tolerant can a poltical democracy be of non-conformity?

The questions are not rhetorical. They arise out of a profound belief that people should make their own decisions; not because their decisions are likely to be superior to those which an outsider (possibly an expert) might make, but because the chances are that such decisions will be based on a people's experience. They will be supported by the people. If they prove unworkable, they will be modified or abandoned for something better. Outsiders can help by presenting facts, but they cannot effectively think for the group they are helping.

Such a principle of action has not yet been given a fair trial by the policy makers in the field of Indian affairs. If the principle should be adopted, and should be persisted in for a sufficient time to permit the Indian people to grow in confidence, then the Western Senator whose remarks are quoted at the head of this article will find that there is an adequate substitute for turning a man loose: It is to keep the man intact, in the world in which he plays a part.

The concept that a man's house is his castle, which comes down from English common law, comes just as surely down from the Indian past. It is a good concept, for the Indian, as well as for the white man.



EL INDIGENISMO DE FRAY JOSÉ DÍAZ DE LA VEGA

por JOSÉ ALCINA FRANCH

Summary

The author of this article describes the heretofore unknown thinking of a Franciscan monk who lived, moved and wrote in Mexico in the eighteenth century: Fray José Díaz de la Vega. The interesting part of his ideas consists in his analysis, in a critical and balanced spirit and particularly from the moral and intellectual points of view, of the value of the Nahuatl culture, in an integral plan which ranges from manual work to the philosophical and theological aspects, which aspects he does not hesitate to admire.

Alcina Franch, with a true sense of impartiality, reports the thought of Fray José Díaz de la Vega, with the idea of helping to forge a clear conception of Spanish Indianism during the centuries of colonization. To this end, the author cites the words of Juan Friede: "The only way to fight efficiently against the "black legend" is to emphazise the popularity and expansion of the ideas of Las Casas in sixteenth century Spain. . ." And to show that if there were innumerable adventurers thirsty for gold and power, that side by side with them lived men such as Motolinía, Olmos, Sahagún, and Torquemada, who had heirs of the stature of Díaz de la Vega.

And even when the figure of Fray José Díaz de la Vega remains on a secondary plane in relation to the great Indianists of the sixteenth century, nevertheless, as the author notes, he offers proof that the flame of authentic Indianism was preserved during the colonial period in the thoughts and actions of a noble minority.

Desgraciadamente se halla aún sin hacer el estudio total del indigenismo español, durante los tres siglos en que España dominó en América. Lentamente, inconexamente, se va haciendo esta historia, sin que se pueda tener aún un panorama general que nos muestre la evolución y desarrollo del pensamiento español en torno a estos problemas.

Una de las razones, acaso la que más poderosamente ha influído en contra de estos estudios, evitando que ni aun de un modo aproximado se pueda trazar esa historia del indigenismo español, ha sido la pretendida conexión de estos problemas con la mejor o peor llamada "leyenda negra". Paladines de un hispanismo mal entendido, casi todos los que se han ocupado de estos temas en España, se han esforzado en calificar de necios, mentirosos, farsantes y antiespañoles a cuantos, en el pasado, defendieron al indio americano y atacaron duramente la actuación de los españoles.

Afortunadamente son menos cada día quienes así piensan, o al menos, es menos influyente y de menos consideración científica su pensamiento. Recientemente, Juan Friede ha dicho que "la única forma de luchar eficazmente contra la "leyenda negra" es realzar la popularidad y la expansión que tuvieron las ideas lascasianas en la España del siglo XVI..."[1] Este pensamiento lascasiano, o para hablar en términos más generales, este pensamiento indigenista, que nace desde los primeros instantes de la Conquista española, no se detendrá con el tiempo, sino que, muy al contrario, seguirá creciendo y evolucionando, extendiéndose y reapareciendo en nuevos y valiosos indigenistas a través de los tres siglos de dominación española en América.

Si en el siglo XVI, fue el Padre Fray Bartolomé de las Casas, el más entusiasta y más famoso y ardoroso defensor de los indios americanos, contra los atropellos y malos tratos de los conquistadores y primeros colonos, no quiere decirse con ello que fuera el único, fenómeno aislado y sin repercusión, sino que por el contrario, constituye un ejemplo —el más señero si se quiere— entre otros muchos hombres que pensaban, actuaban y escribían en el mismo sentido que él.[2]

Sin que pretendamos abordar en este momento el problema general de analizar el movimiento indigenista español, durante los siglos XVI al XVIII, debemos hacer constar algunas premisas que nos harán entender mejor cuál es la situación y significación de Fray José Díaz de la Vega dentro de ese movimiento indigenista.

Si disociamos en dos planos la actuación de los españoles en América y especialmente en su relación con los indígenas, podremos observar con cuánta claridad son divergentes los intereses materiales e intelectuales de quienes, por una parte, y en un plano realista se enfrentan con el problema de *dominar*, *conquistar* o *colonizar* el Nuevo Continente, y de quienes, por otro lado, desde un plano moral e intelectual, y sin intentar tal dominio o conquista, juzgan y tratan de encauzar y orientar la actuación del español en América. Aquéllos, los conquistadores, serán en definitiva los padres de los actuales mestizos, es decir, serán los que se asienten en las nuevas tierras; éstos, los intelectuales, serán quienes informen a la metrópoli y a la

---

[1] Juan Friede: *Fray Bartolomé de las Casas, exponente del movimiento indigenista español del siglo xvi.* Revista de Indias. a. XIII, Nº 51, pp. 25 y ss. Madrid. 1953, p. 53.

[2] Juan Friede, en el muy ponderado e informado estudio antes mencionado destaca este sentido plural del pensamiento de Las Casas, mencionando otros muchos ejemplos de indigenistas activos en el siglo XVI español.

posteridad, de la actuación de los primeros, pero regresando siempre a su propio hogar en la Península. Los primeros serán una mayoría brutal, los segundos una selecta y refinada minoría.

Esta selecta y refinada minoría, estos hombres de delicadeza y finura de espíritu excepcional, son los primeros indigenistas de que se puede hablar, los "pioneros" del indigenismo: desde Fray Bartolomé de las Casas, hasta Fray José Díaz de la Vega. Sus palabras, sus escritos, brotarán de un manantial puro y sin sombras, porque sus intereses no estarán enlodados por ningún vínculo de la tierra.

Si a esta diferenciación bien clara y manifiesta entre unos y otros, añadimos el sempiterno sentido hipercrítico del español, podremos tener —muy esquemáticamente trazado— el cuadro en el cual nace y se desarrolla el indigenismo español.

En las páginas que siguen, vamos a ocuparnos de un punto concreto de la historia del indigenismo español en el siglo XVIII, vamos a ocuparnos de uno de estos espíritus puros y minoritarios, que desde la oscuridad de sus escritos, clamaba en defensa del indefenso indígena americano.

Fray José Díaz de la Vega

Para trazar el bosquejo que sigue, nos hemos basado en la copia de un manuscrito de Fray José Díaz de la Vega, que se conserva en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid, en la llamada "Colección de Memorias de la Nueva España", o más brevemente "Colección Boturini",[3] ocupando enteramente el tomo 32 de la misma.

El título exacto de la obra de Fray José Díaz de la Vega es el siguiente: "Memorias/Piadosas de la na/ción Indiana recogidas de varios/Autores/Por el P. F. Joseph Diaz de la Ve/ga Predicador gral. e Hijo de la Prov./del Santo Evangelio de México/Año de 1782".[4]

Según decíamos antes, no se trata del manuscrito original de Fray José, sino de una copia realizada diez años después por Fray Francisco García Figueroa en México, para formar parte de la Colección Boturini. Así nos lo explica el copista en una "Advertencia" que incluye al principio de la obra:

---

[3] E. J. Burrus (S. J.): "An introduction to Bibliographical tools in Spanish Archives and Manuscript Collections Rellating to Hispanic America." En *The Hispanic American Historical Review*, vol. XXXV, Nº 4, pp. 443-491. 1955. p. 471.

[4] Al referirnos a este manuscrito a lo largo de estas páginas emplearemos las siglas M. P. (Memorias Piadosas).

"Habiéndonos franqueado los manuscritos originales de esta obra un R. P. a quien los entregó el autor antes de morir nos pareció después de su lectura que sin embargo de ser comunes y estar vulgarisados en algunos impresos, muchas de sus materias; eran dignas de entrar en una colección ya porque dichas especies, aunque comunes, reunidas y determinadas a un objeto, hacen honor a la Nación Indiana; ya por otras importantes noticias que aunque no sean vulgarisadas, y que se deben considerar como frutos de la curiosidad del autor, de su rara comprensión de la lengua Otomite y de su constante aplicación al estudio de buenos manuscritos de la antigüedad." [5]

La copia, según nos dice el propio Fray Francisco García Figueroa, fue concluída en México el 5 de noviembre de 1792.

En cuanto al valor del manuscrito, podríamos suscribir hoy lo que dice García Figueroa en su "Advertencia", ya que no se trata tanto de una obra original, como de una recopilación de datos ensamblados unos a continuación de otros, con el objeto de reunir el mayor número de ellos, con el definido fin de demostrar hasta qué punto los indígenas de México —y algunos más septentrionales, como los Iroqueses— llegaron a penetrar en el espíritu del Cristianismo, hasta el punto de llegar al extremo heróico del martirio.

Pero no siendo el interés de nuestro ensayo, el mismo que el del autor de la *Memorias Piadosas*, significa poco para nosotros el carácter de recopilación que tiene su obra en este sentido, ya que lo más interesante desde nuestro punto de vista actual, es destacar el espíritu indigenista que anima a Díaz de la Vega en casi todas las páginas de su obra, y que se concreta en algunas de ellas que son, por otra parte, totalmente originales, fruto de su pensamiento y no de su labor recopiladora. A estas páginas es a las que vamos a referirnos, y por lo tanto sería ocioso que intentásemos aquí estudiar las fuentes en que se basó nuestro buen fraile para realizar su obra.

El valor de la cultura indígena

¿Cuál ha sido o es el valor de la cultura indígena frente a la cultura occidental que llevaban los españoles, o para hablar más generalmente, los europeos a América? [6] Esta es la pregunta fundamental

---

[5] M.P. f° b-r.

[6] M. Ballesteros Gaibrois: "El trasplante cultural de Europa a América." En *Trabajos y Conferencias*, vol. I, N° 4, pp. 115-126. Madrid, 1954.

que viene repitiéndose desde el siglo XVI hasta la actualidad, sin que en su respuesta hayan podido ponerse de acuerdo las dos modalidades o posturas extremas: la que niega en absoluto valor a la cultura indígena y la que, por el contrario, ve en la conquista y colonización europeas la mayor catástrofe cultural que ha sufrido América, al producirse el hundimiento de todas las culturas indígenas locales.

Este planteamiento de la cuestión viene repitiéndose desde los primeros tiempos de la conquista y colonización, sin que las irreductibles posiciones de unos y otros hayan variado, como no sea por el camino del trabajo científico más serio.

Los detractores de la cultura indígena americana fueron muchos desde el principio, no obstante lo cual no careció de defensores tan ardientes como el Padre Las Casas o como, más modestamente, Fray José Díaz de la Vega, según vamos a ver a continuación.

Nuestro autor dedica especialmente todo un capítulo a tratar de este tema, el titulado: "Noticias particulares en que se conoce la capacidad y entendimiento de los Indios".[7]

Todo el capítulo puede decirse que es un constante panegírico de la civilización indígena de los Nahuas, constituyendo un verdadero tratado de tal civilización, de la cual destaca especialmente la vida religiosa de las "vestales" mexicanas, o doncellas al servicio de los templos.[8]

Los párrafos entusiastas se repiten constantemente. Así, cuando dice al comenzar el capítulo que:

> "Entre todas las Naciones Gentílicas, ninguna más eficaz, verídica y puntual que la Nación Indiana en referir las cosas de la antigüedad, pues en sus Anales da noticia de la creación del Mundo: Del Diluvio Universal, de la Torre de Babel, etc." [9]

Pero quizás ningún párrafo tan expresivo como el que reproducimos a continuación, pues con la brevedad de su estilo cortante, nos dice Fray José Díaz de la Vega cuán alto habían llegado los indígenas en su cultura:

> "Y volviendo al ingenio y capacidad de los Indios es constante que en la Astrología fueron insignes. En la Filosofía Moral peritos. En Teología Gentílica sapientísimos. En la Medicina, prácticos aventajados. En la Historia versados y diligentes. En sus

---

7 Capítulo XIV. M. P. fº 138-v y ss.

8 M.P. fº 142-v y ss.

9 M.P. fº 138-v y 139-r.

razonamientos, coloquios cortesanos y Embajadas discretos, políticos y elegantes. Y finalmente en la Poesía fueron excelentes porque para perpetuar Memorias de sus Batallas, Triunfos y acontecimientos assi trágicos como felices componían conceptuosos cantares en berso eroico y lo mismo practicaban para celebrar las fiestas más solemnes de sus dioses."[10]

En el párrafo que acabamos de transcribir se halla resumido con maravillosa precisión, el concepto que le merecían los indios mexicanos y su cultura, al buen fraile, autor de nuestro manuscrito. En ningún aspecto —destaquémoslo especialmente—, ni siquiera en el religioso, que era, sin duda, el más delicado, menosprecia o tiene por baja a la cultura indígena, ya que nos dice que en *Teología Gentílica eran sapientísimos*, haciendo con ello un juicio tal y como podría hacerlo en nuestros días un etnólogo, comprendiendo lo que pudiera significar para los indígenas, sus propios ritos y creencias de carácter religioso.

Esto es aún más asombroso si se piensa que quizás el pueblo más despreciado en el aspecto religioso, especialmente por sus sangrientas ceremonias de sacrificio, fue el pueblo Azteca. Y ni siquiera les califica de "equivocados", sino que reconoce plenamente que se trataba de una verdadera *teología*, aunque fuese *gentílica*, la cual estaba sustentando todas aquellas creencias y ritos que a otros muchos habían parecido bárbaros e inhumanos.

Si leemos detenidamente el capítulo al cual nos estamos refiriendo veremos cómo en el curso del mismo va pasando revista a todas las actividades o aspectos de la cultura, destacando en cada caso las aportaciones de los mexicanos. Así, nos habla de sus tejidos,[11] de sus joyas y piezas de orfebrería,[12] de sus templos,[13] de los palacios de sus monarcas y especialmente de los palacios de Motecuzoma,[14] así como de sus jardines,[15] de su poesía,[16] etc. Pero ya más en detalle nos cuenta todas las circunstancias, ceremonias y particularidades de la educación y servicio de las doncellas de los templos.[17]

---

[10] M.P. fº 141-v y 142-r.
[11] M.P. fº 139-r.
[12] M.P. fº 139-v.
[13] M.P. fº 140-r.
[14] M.P. fº 140-v y 141-r.
[15] M.P. fº 141-v.
[16] M.P. fº 142-r.
[17] M.P. fº 142-v y ss.

La defensa del indio

La defensa que hace Fray José Díaz de la Vega de la cultura indígena de México, se prolonga, o tiene su continuación y complemento, en la defensa que hace de los propios indígenas. También en este terreno debemos reconocer que al leer a nuestro autor, nos parece estar leyendo la prosa de un actual indigenista.

Así se manifiesta sobre todo en la *Introducción* en la que, continuando la tradición del Padre Las Casas, ataca furiosamente la actuación de los españoles en la conquista y colonización de América. Así, cuando, por ejemplo, nos dice:

> "Pero quien creyera que cuando las Divinas piedades hacían de oro aquel siglo facilitando con maravillas y portentos la reducción de los herrantes americanos. . . las tiranas impiedades de los hombres se empeñaban en hacerlo para los miserables indios, siglo de pesado plomo, ya por las crueldades, opresiones y tiranías inhumanas con que los trataban y ya mucho más por negarles el uso de la razón. . ." [18]

Pero el ataque se hace más violento al combatir también la razón que se ha dado muchas veces, y aún se sigue dando en la actualidad, para justificar la desaparición y muerte de muchos indios, al decirnos:

> "Por esa causa y no por epidemia como quieren muchos, dentro de breve tiempo se acabaron millares de indios, tanto en la isla de Santo Domingo como en varias provincias de este Reino, porque trasladándolos los europeos como bestias, los cargaban de mercancías y otros intereses de unas provincias para otras. . ."[19]

Aunque a continuación, para llevar las cosas a un plano real, nos dice que:

> "No niego que las frecuentes epidemias que en aquellos tiempos infectaron y casi siempre infectan a los indios, consumieron número crecido de ellos, pero tampoco se puede negar que si desde sus principios se hubieran visto y tratado con amor y caridad de prójimos y no los hubieran estimado como bestias, hubieran muerto menos. . ." [20]

---

[18] M.P. fº 1-r.
[19] M.P. fº 1-v.
[20] M.P. fº 1-v.

Los párrafos que hemos entresacado son buena muestra de la ponderación de que daba muestra Fray José Díaz de la Vega al tratar estos temas, ya que podemos observar, cómo las cantidades de indios que dice haber muerto no son las astronómicas que señala el Padre Las Casas, al mismo tiempo que considera que como causas de la desaparición de muchos indios, fueron tanto las epidemias, como los malos tratos a que fueron sometidos por los españoles.

También en la *Introducción* ataca duramente a los españoles, por considerar a los indios en muchas ocasiones como seres inferiores, e incluso como bestias, por lo que ni siquiera les concedían tener un alma como los demás hombres. Así se expresa en varios pasajes:

> "Por negarles el uso de la razón, teniéndoles por brutos irracionales, inhábiles para la sociedad y comercio humano, y por consiguiente sujetos incapaces de los Santos Sacramentos. . ." [21]

Y sigue más adelante:

> "Por ventura (preguntaría yo a los descubridores de esta tierra) son los indios osos, tigres, leones, camellos, elefantes o demonios? [22]
> Cómo pudieron los miserables indios conocer, amar y servir a Dios, cuando por ser tenidos por Brutos en forma humana se les negaba el bautismo, única puerta por donde debían entrar a su conocimiento, amor y servicio. . ." [23]

Y finalmente, resume así la actuación de los españoles en tierras americanas:

> "Asunto de que totalmente se desentendió la tiranía y sólo fue su empeño aprovecharse del trabajo de los indios por los intereses, lástimas que se deben llorar con lágrimas de sangre y no hacer culpantes a las epidemias. . ." [24]

Como vemos, la postura de Fray José Díaz de la Vega, no difiere en grandes líneas de la que mantienen en la actualidad, la mayor parte de los indigenistas. Éste, como otros ejemplos de indigenistas españoles de los siglos XVI al XVIII, son timbres de gloria para Espa-

---

21 M.P. fº 1-v.
22 M.P. fº 4-v.
23 M.P. fº 5-r.
24 M.P. fº 2-r.

ña, pues demuestran hasta qué punto el sentimiento humano y humanitario se sobrepuso en ellos a cualquier sentimiento de mezquino patrioterismo.

Indígenas ilustres

Pero el indigenismo de Fray José Díaz de la Vega se proyecta aún más allá, al considerar un último aspecto de gran interés en estas discusiones y que se halla relacionado con los puntos antes mencionados pero, especialmente, con el relativo al valor de la cultura indígena y capacidad de los indios. Nos referimos a los indígenas ilustres que descollaron en todos los órdenes del saber y la cultura, no ya solamente a los que destacaron en su sentido cristiano de la vida que les llevó incluso, como decíamos más arriba, al martirio, y sobre los cuales, trata extensamente Fray José Díaz de la Vega a lo largo de toda su obra.

A este tema dedica nuestro autor un capítulo íntegro, el titulado: "Varones ilustres que de la Nación Indiana han florecido en Letras, Dignidades y empleos honoríficos".[25]

Al comienzo de este capítulo incluye nuestro autor un párrafo, que viene a ser como una síntesis de la doctrina indigenista de Fray José Díaz de la Vega, según la hemos examinado en los párrafos precedentes:

> "Para confusión de los que tuvieron a los indios por brutos, o poco menos, infamándolos con los apodos de agrestes, irracionales, impolíticos y nada sociables, es muy a propósito el asunto de este capítulo, en el que se ve muy al contrario de lo que imaginó su pasión ciega; pues no sólo fueron y son los indios racionales, sociables, políticos y capaces de entender, saber y practicar las artes liberales. . . sino que después de ser instruidos en el cristianismo han sido y son mucho de ellos no sólo capaces, sino muy dignos de ser colocados en altos empleos, supremas dignidades y honrosos públicos oficios, que han desempeñado y desempeñan con grandísimo esplendor."[26]

En la relación que hace nuestro autor de los indígenas que destacaron en algún aspecto, propone tres divisiones fundamentales: en las que se refiere, por una parte, a los que obtuvieron dignidades eclesiásticas, a los que destacaron dentro del estado secular y fueron

25 Capítulo XIII, M.P. fº 127-v.

26 M.P. fº 127-v. y 128-r.

"glorioso lustre de su Nación",[27] y finalmente, a los que "por su nobleza y lealtad fueron honrados con títulos y encomiendas".[28]

Al tratar de los primeros nos informa que fueron incontables los que obtuvieron dignidades en el estado eclesiástico:

> "Si en primer lugar se atiende a la dignidad sacerdotal, sería casi imposible reducir a número prefixo los indios que de esta Nación han sido y son condecorados en el Estado Eclesiástico porque han sido y son tantos en los obispados de este Reino que quererlos contar fuera intentar poner número a las estrellas del firmamento y así, baste decir que son muchísimos los indios que han obtenido y actualmente obtienen el carácter sacerdotal unos con empleos de curas de almas y otros con el de vicarios. . ." [29]

Señala Fray José Díaz de la Vega, cuatro indígenas que llegaron a ser obispos. Menciona en primer lugar a Don Francisco de Solís, indio Otomí, originario de Pachuca, que llegó a ser Arzobispo de Manila.[30] Cita también nuestro autor a Don Juan Merlo de la Fuente, originario de la Provincia de Tlaxcala, obispo de Luzón y de Honduras (1747),[31] a Don Nicolás del Puerto, indio Zapoteca, originario de Chichicape, en Oaxaca, que llegó a ser Obispo de Antequera (hacia 1670),[32] y el indio peruano Don Juan de Espinosa y Medrano, del Cuzco, llamado comúnmente el Lunarejo (hacia 1686).[33]

Entre los indios que destacaron en otras actividades, fuera de las eclesiásticas, cita nuestro autor a D. Antonio Valeriano o Juan Valeriano (según Becerra Tanco), del Colegio de Tlatelolco, y escritor ilustre,[34] Antonio Valeriano, cacique de Azcapotzalco, también escritor en lengua náhuatl,[35] Domingo de San Antonón Chimalpahin,[36] Gabriel de Ayala, indio de Tezcoco,[37] Juan Ventura Zapata y Mendoza [38] y Francisco Plácido, de Azcapotzalco,[39] y otros muchos anó-

---

27 M.P. fº 132-v.
28 M.P. fº 134-v.
29 M.P. fº 128-r.
30 M.P. fº 129-v.
31 M.P. fº 130-r.
32 M.P. fº 130-v.
33 M.P. fº 132-r.
34 M.P. fº 133-r.
35 M.P. fº 133-v.
36 M.P. fº 134-r.
37 M.P. fº 134-r.
38 M.P. fº 134-r.
39 M.P. fº 134-v.

nimos que dejaron buena muestra de su ilustración e ingenio en sus escritos en lengua indígena o en castellano y latín.

Finalmente, Fray José Díaz de la Vega cita en este mismo capítulo, buen número de otros indígenas que alcanzaron títulos y encomiendas. Tales fueron: Nicolás Montañez que fue Capitán General,[40] Fernando de Tapia, Teniente General,[41] Juan Bautista Valerio de la Cruz, Capitán General de los Chichimecas,[42] etc., etc.

En los párrafos anteriores hemos examinado someramente el pensamiento indigenista de un autor de segunda fila, del siglo XVIII. De su examen posiblemente no hayamos sacado ninguna conclusión importante si exceptuamos un hecho, y éste sí que es, a nuestro juicio, importante, a saber: que el espíritu de Fray Bartolomé de las Casas, es decir, el espíritu y el pensamiento indigenista español se hallaba no solamente en algunos individuos aislados, sino en una minoría muy notable que cubría desde el comienzo de la conquista hasta el siglo XVIII, toda la época de dominación española en América.

---

40 M.P. fº 134-v.
41 M.P. fº 135-r.
42 M.P. fº 136-r.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

STANDARD DE VIDA Y DESARROLLO ECONÓMICO-SOCIAL, por *Moisés Poblete Troncoso.* Editorial Universitaria de Santiago de Chile, 1956, 228 pp.

El autor de este interesante volumen tiene un prestigio mundialmente reconocido en el campo de la investigación social y económica.

La obra se lee con fruición, pues plantea y expone los problemas de manera atrayente y aun diríamos que apasionante. No es posible sin embargo exponerlos aquí en detalle, ni siquiera tratar de sintetizarlos; vamos pues únicamente a divulgar algunos de los datos que de manera especial nos han interesado.

De acuerdo con la Oficina Internacional del Trabajo, con sede en Ginebra, y con cuya organización ha trabajado mucho tiempo el autor, los componentes de mayor importancia que integran lo que se llama standard de vida son: *1)* salud; *2)* alimentación y nutrición; *3)* educación; *4)* habitación; *5)* condiciones de trabajo; *6)* desocupación; *7)* niveles generales de consumo; *8)* seguridad y bienestar social.

Tanto el Comité Especial de la Organización Internacional para la Alimentación y la Agricultura, como la Comisión de Expertos de las Naciones Unidas, han propuesto una escala de componentes algo distintas de la especificada, pero básicamente similar. Las experiencias prácticas efectuadas en las más diversas regiones del mundo han permitido llegar a una generalización, clasificando las causas determinantes del standard de vida en tres grupos: puramente económicas; especialmente sociales; educacionales y culturales.

Tratando de la población económicamente activa (que no incluye a estudiantes, mujeres ocupadas exclusivamente en labores domésticas, pensionados, rentistas), nos ofrece datos correspodientes a 6 países de África, 7 de Asia, 3 de Oceanía, 21 de Europa y 16 de América. Los porcentajes van desde un 60% (Yugoeslavia) a un 29,8% (México) de población económicamente activa. El país de América con mayor porcentaje es Argentina (55,6%); Estados Unidos sólo cuenta con un 39,5% de población económicamente activa.

El ingreso bruto anual por persona, calculado en dólares, ha sufrido en los distintos países del Nuevo Mundo incrementos muy variables. Por ejemplo en El Salvador pasó de 96 (en 1945) a 190 dólares (en 1953); Guatemala de 114 a 170 dólares en el mismo lapso de tiempo; México de 182 a 208 dólares; Argentina y Venezuela son los dos países de América Latina con mayor ingreso bruto *per capita* en 1953: 460 y 447 dólares respectivamente.

Algunas cifras de mortalidad infantil por cada mil habitantes (menores de 1 año) muestran que entre 1934 y 1935 el porcentaje ha disminuído considerablemente:

Chile	de 244	a 118,2	Costa Rica	de 160	a 83,3
Venezuela	de 152,4	a 70,4	México	de 135,1	a 97,1
Estados Unidos	de 60,4	a 28,6	Suecia	de 51,9	a 21,4
Holanda	de 46,7	a 26,6	Noruega	de 45,2	a 28,2

En cuanto al número de nacimientos vivos por cada mil habitantes ha sido en 1951 de 3,2 en Haití y 52,3 en Guatemala; con valores intermedios como Estados Unidos con 24,3; Uruguay con 18,6; México con 44,7; etc. Entre las 20 naciones americanas México ocupa en ese aspecto el quinto lugar.

Por el contrario refiriéndonos a defunciones por millar de habitantes, en 1951 ocupaba el primer lugar Guatemala con un 19,6 y el último Haití con 0,3, México ocupa el segundo lugar con 17,3.

El número de habitantes por cada médico es otro dato de positivo interés. El Anuario Estadístico de las Naciones Unidas, publicado en 1954 especifica: Haití 10,000 h. para 1 médico; Guatemala, 5,800 h.; Costa Rica, 3,200 h.; Chile, 1,575 h.; Canadá, 900 h.; Estados Unidos, 750 h.; Israel, 380 h.; Suiza, 700 h.; Suecia, 1,400 h.; Noruega, 1,000 h.; etc. No figura el dato para México.

Por lo que se refiere a analfabetismo, y basado en publicaciones de 1954, nos ofrece Poblete y Troncoso, entre otros, los siguientes porcentajes:

Canadá	2,5 %	Brasil	56,9 %
Estados Unidos	3,0 %	Perú	57 %
Argentina	16 %	Venezuela	58 %
Chile	27 %	Honduras	65 %
Colombia	44 %	El Salvador	72,4 %
México	53 %	Bolivia	78,0 %

En cuanto a la situación de la prensa cotidiana, considerada como otro índice de cultura, los datos para 1952 especifican que en América el número de ejemplares de periódicos por cada 1,000 habitantes varía de 353 en Estados Unidos a 3 en Haití; citemos también Canadá con 248, Uruguay con 225, Paraguay con 12 y República Dominicana con 24. México, con 48 ejemplares por cada 1,000 h., ocupa el catorceavo lugar entre los 21 países del continente.

En Europa el que menos tiene es Portugal con 64 y el máximo Inglaterra con 611, siguiéndole Suiza (490), Noruega (396), Bélgica (384), Dinamarca (381).

En cambio si se toma en cuenta como índice el consumo anual de papel de imprenta *per capita*, tenemos para 1953 que Argentina consume 78 kg. por persona; México, 24 kg.; Suecia, 15,7 kg.; Estados Unidos, 33,6 kg.; Canadá 23,3 kg.; etc. Ello muestra hasta qué punto la industria tipográfica ha sufrido gran incremento en nuestro país.

Entre las conclusiones a que llega Poblete Troncoso en esta interesantísima publicación hay dos que merecen atención especial:

La primera se refiere a la necesidad de programar una labor útil en cuanto al mejoramiento del nivel de vida tratando por todos los medios de "obtener de las autoridades comunales, regionales y centrales la coordinación de los esfuerzos y de los medios disponibles para la acción".

La segunda señala que en América Latina, con excepción de Argentina, Cuba y Chile, el porcentaje de población rural es mayor que el de población urbana. "En consecuencia mejorar el nivel de vida de las comunidades rurales significa mejorar las condiciones de vida y estimular el progreso de toda nación." "Hasta ahora el progreso de la mayoría de los países se concentra en las ciudades; dado el contraste que estas ofrecen con la vida rural, especialmente en satisfacciones materiales y espirituales, constituye la causa fundamental de la despoblación de los campos y explica la inmigración de la población rural hacia las ciudades." "Es ésta una razón más para impulsar una programación de mejoramiento de la vida de las comunidades rurales, sin perjuicio de abordar el mejoramiento del nivel de vida de las ciudades... que también urge solucionar."

Huelgan los comentarios. Estamos ante una nueva reiteración, apoyada en datos objetivos y científicos, del grave problema del mejoramiento rural, cuya solución en nuestra América es de inaplazable urgencia.

Juan Comas.

EL PAPEL DE LA MUJER EN EL PROGRESO RURAL. Informe del Seminario Latino Americano "El Papel de la Mujer en el Progreso Rural", agosto 13-22, 1956, Río de Janeiro, Brasil.

El Informe del Seminario Latino Americano referente a "El Papel de la Mujer en el Progreso Rural" encierra gran importancia porque considera el papel del sector femenino dentro del conglomerado rural. Participaron en este Seminario Brasil, Paraguay, Bolivia, Hon-

duras, Perú, Chile, Surinam, Costa Rica, Panamá, Haití, El Salvador, Uruguay, Argentina y Estados Unidos.

El Programa del Seminario tiene como base el mejoramiento rural bajo un aspecto integral. Aborda problemas de salud, educación alimentación, nutrición, economía doméstica, habitación, etc. y su objetivo es interesar a las poblaciones rurales e indígenas a participar en la solución de estos problemas, hacer que las familias rurales tomen parte en el planeamiento de los programas, seleccionar y adiestrar líderes que atraigan adeptos y conocer las necesidades futuras para el desarrollo del trabajo con mujeres rurales. El plan general del Seminario se sintetiza en los siguientes puntos:

a) Cómo avivar el interés entre las poblaciones rurales para estimularlas a ayudarse a sí mismas.

b) Cómo pueden las familias participar en el planeamiento de los programas.

c) Cómo seleccionar y adiestrar líderes con efectividad.

d) Cuáles son las necesidades futuras para desorrallar trabajos con mujeres campesinas.

Colaboraron en el Seminario las Sras. Francisca Laguna (Economía Doméstica), de Perú; Emilia Garde (Especialista en Vida Doméstica), de Honduras; Phoebe Harris (Especialista en Economía Doméstica), de Panamá; Anita Dickson (Co-Directora de la Escuela Superior de Economía Doméstica), de Brasil.

El Programa incluye cinco Grupos de Trabajo con sus respectivos asesores:

1) Métodos Prácticos de Nutrición. Asesor Sra. Lydia L. Heffron, de El Salvador.
2) Preparación y Utilización de Ayudas Visuales en la Enseñanza. Asesor Sr. Wallace L. Kadderly, de Costa Rica.
3) Métodos de Enseñanza de Artes Domésticas. Asesor Nair María Becker, de Brasil.
4) Métodos de enseñar a las personas a aumentar, utilizar y preservar las reservas de alimentos. Asesor Sra. Clarissa Rolfs, de Brasil.
5) Cómo ayudar a las personas a mejorar sus hogares. Asesor Sra. Ella Mae Crosby Río Grande, de Sud-Brasil.

Entre los comentarios de mayor interés están el de la Dra Katharina Holtzclaw (Especialista en Economía Doméstica, de EE.UU.), quien en su discurso afirmó: "La mujer rural es el recurso olvidado en la mayoría de los países del mundo". La Sra. Sarah Rodríguez Chacón

puntualizó la importancia de la discusión, análisis y estudio de los problemas comunes y más sobresalientes de las familias de las comunidades rurales de la América Latina, a través de la finca, el hogar y la comunidad.

El Rector de la Universiad Rural de Minas Gerais, Brasil, Dr. Joaquín F. Braga, afirmó que la vida rural de las naciones Latino Americanas es de nivel bajo económico y social, estando la solución en la mujer rural. Comentó que es necesario reorientar la educación haciendo que la campesina en vez de animar a sus hijos a hacerse profesionistas, los encauce a estudiar ciencias relacionadas con la tierra.

La Sra. Elizabeth Enochs, Jefe de Misiones Técnicas Internacionales y Administrativas de Previsión Social de Washington, con sentido profundamente humano, presentó los grandes problemas rurales: el bajo nivel de vida cultural y el éxodo rural. Propuso la ayuda, tanto del gobierno, como de los organismos, para resolver este estado angustioso a través de las mujeres rurales.

La Campaña Educacional del Departamento Nacional del Niño y del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia y la experiencia de los Clubs de Madres en el Brasil, demuestran que se pueden mejorar las condiciones de vida de la mujer despertándole iniciativa, instruyéndola, modificando actitudes y aumentando su capacidad económica. El Sr. Carlos Quitón, del Ministerio de Asuntos Rurales de Bolivia, cree que investigadores, sociólogos, economistas, antropólogos, maestros, etc., sólo han estudiado al hombre, sin lograr obtener datos de la mujer que es hermética y silenciosa a los elementos extraños a su cultura. La mujer campesina de Bolivia ha sido la forjadora de generaciones de raza indígena. Es necesario transformarla mediante el estímulo del Estado y las varias fuerzas sociales, provocando su rehabilitación y liberación económica, espiritual, cultural y social. El Dr. Ross Jenney cita en su discurso esta frase famosa: "Si usted me dice cuál es el papel de la mujer en su país, yo le dire el grado de civilización que tienen".

Sería de gran interés que en los países Latino Americanos efectivamente se desarrollara un programa de trabajo como el presentado por el Seminario. Tomando en consideración que la población rural es casi en su totalidad indígena, se llegaría a través de este organismo a la resolución de los urgentes problemas que afectan a la mujer rural indígena.

Margarita Gamio de Alba.

LEGISLACIÓN INDIGENISTA DE CHILE. Recopilación e introducción de *Álvaro Jara*. Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano, México, D. F., 1956, 126 pp.[1]

This volume contains a selective compilation of a century and a half of legislation for Central Chile, Araucanía, Tierra del Fuego, and Easter Island which, in a sense, provides an outline of important socio-economic developments in a setting of sustained culture contact and change. It is an excellent source book of legislative aspects of Chilean relations with various indigenous peoples within the jurisdiction of the national government which should be welcomed by students of both historical and contemporary Chile.

In an incisive Introduction, Jara underscores the social and economic significance of these legislative measures, dealing with their provenience, growth, and influence. Important features of Chilean colonization and expansion are discussed in reference to a framework of pertinet laws and decrees and in a manner which testifies to the author's control of his material.

The main body of laws and decrees pertains to the colonization of Araucanía, a frontier region which is still inhabited by 100,000 or more Mapuche living on reservations. In his discussion, Jara accurately indicates that the efforts of colonization which, during the colonial era, gave rise to the systems of encomienda and hacienda in the subdue the relatively peaceful area of Central Chile lagged or were unsuccessful in Araucanía, the territory of the bellicose Mapuche. Failure to Mapuche delayed the colonization of Araucanía, resulting in centuries of guerrilla warfare between the whites and the Indians. During the nineteenht century, Araucanía was opened to Chilean European colonists on a larger scale than previously attempted, but not without serious repercussions in Chilean-Mapuche relationships and in the socio-economic and political structure of the Mapuche themselves. Guided by Jara's comentary, the reader is able to trace a number of these developments in the legislation which is organized chronologically.

Louis C. Faron
University of Illinois.

[1] This review was originally published in *Hispanic American Historical Review*, Vol. XXXVII, Nº 1, february, 1957, pp. 112-113.

14. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1590 a 1597.* Tomo II. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 412 pp. 1953. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
15. *El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales,* por LEO ELOESSER, EDITH GALT e ISABEL HEMINGWAY. 1954. 148 pp. México: $ 4.40 — Otros Países: Dls. 0.35.
16. *Guía de enseñanza para el libro "El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales",* por LEO ELOESSER. 1954. 48 pp. México: $ 1.90 — Otros Países: Dls. 0.15.
17. *Legislación Indigenista del Ecuador.* Recopilación de ALFREDO RUBIO ORBE. Prólogo de Gonzalo Rubio Orbe. 1954. 115 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
18. *Legislación Indigenista de Guatemala.* Recopilación de JORGE SKINNER-KLÉE. México, 1954. 135 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
19. *Los Congresos Internacionales de Americanistas. Síntesis histórica e Ídice Bibliográfico General (1875-1952),* por JUAN COMAS. México, 1954. LXXXIV + 224 pp. y 16 láminas. México: $ 20.00. — Otros Países: Dls. 2.00.
20. *Índices Analíticos de Materias y Onomástico de "América Indígena" y "Boletín Indigenista" (1941-1953),* preparados por MIGUEL LEÓN PORTILLA. 1954. 196 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
21. *Pregnancy, Childbirth and the Uewborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 1955. 151 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.40.
22. *Teachers' Guide for Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER. 1955. 48 pp. México: $ 3.00 — Otros Países: Dls. 0.25.
23. *Programas de Salud en la Situación intercultural,* por GONZALO AGUIRRE BELTRÁN, 1955. 191 pp. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 0.90.
24. *Seminario sobre Problemas Indígenas de Centroamérica, celebrado en San Salvador* (27 de junio a 2 de julio de 1955). 1955. 18 pp. México: $ 1.00 — Otros Países: Dls. 0.10.
25. *Legislación Indigenista de Chile.* Recopilación de ÁLVARO JARA. México, 1956. 128 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
26. *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes,* por MIGUEL LEÓN PORTILLA. Prólogo de Ángel Mª Garibay K. 1956. XVI + 344 pp. México: $ 25.00. Otros Países: Dls. 2.50.
27. *La Mujer Cuna de Panamá,* por REINA TORRES DE IANELLO. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. VIII + 56 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
28. *Principales aportaciones indígenas precolombinas a la cultura universal,* por JUAN COMAS. 1957. 56 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.

EDICIONES ESPECIALES
DEL
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

1. *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, por LUIS CHÁVEZ OROZCO. 1943. 61 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
2. *Exploración económico cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México*, por MANUEL GAMIO. 1946. 46 pp. y 3 Mapas. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
3. *The Health and Customs of the Miskito Indians of Northern Nicaragua: Interrelationships in a Medical Program*, por MICHEL PIJOAN. 1946. 54 pp. (Agotado).
4. *Índios do Brasil*, por AMÍLCAR BOTELHO DE MAGALHÃES. 1947. 96 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
5. *Consideraciones sobre el problema indígena*, por MANUEL GAMIO. 1948. 138 pp. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
6. *Códice Osuna*. Edición con 158 pp. de texto inédito y 80 pp. de paleografía. Prólogo de LUIS CHÁVEZ OROZCO. 380 pp. 1947. México: $ 32.00 — Otros Países: Dls. 4.00.
7. *Bibliografía morfológica humana de América del Sur*, por JUAN COMAS. 2 Tomos: I) 2,791 referencias y tres Índices analíticos; II) Atlas con 8 mapas sobre caracteres somáticos. 230 pp. 1948. México: $ 48.00 — Otros Países: Dls. 6.00.
8. *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano*, por CARLOS H. ALBA. Principales disposiciones legales de los Aztecas pre-colombinos y su comparación con las leyes actuales de México. 140 pp. 1949. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
9. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1534 a 1590*. Tomo I. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 394 pp. 1951. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
10. *La Piedra Mágica. Vida y costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia*, por GUSTAVO ADOLFO OTERO. Interesante estudio folklórico de este grupo etnográfico del Altiplano. XX + 292 pp. y numerosas ilustraciones. 1951. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
11. *Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research*, by LAURA THOMPSON. Prólogo de John Collier. 1951. XVIII + 230 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
12. *Legislación Indigenista de Colombia*. Introducción crítica y Recopilación de ANTONIO GARCÍA. 1952. 88 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
13. *Ensayos sobre Indigenismo*, por JUAN COMAS. Prólogo de Manuel Gamio. 1953. XIV + 272 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.50.